



SYAMSUL HILAL

HAK-HAK KEPERDATAAN WANITA CERAI MATI

**DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM DAN
HUKUM POSITIF SERTA KONTRIBUSINYA**

**DALAM PEMBAHARUAN HUKUM KELUARGA
DI INDONESIA**

PERNYATAAN ORISINALITAS/KEASLIAN

Saya yang bertandatangan di bawah ini:

Nama : Syamsul Hilal
NPM : 1774030005
Program Studi : Ilmu Syariah
Konsentrasi : Hukum Keluarga Islam

menyatakan dengan sebenar-benarnya disertasi ini berjudul: **Hak-hak Keperdataan Wanita Cerai Mati Dalam Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif Serta Kontribusinya Dalam Pembaharuan Hukum Keluarga di Indonesia**, adalah benar karya asli saya, kecuali yang disebutkan sumbernya. Apabila terdapat kesalahan dan kekeliruan sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya.

Bandar Lampung, Maret 2021
Yang Menyatakan,

SYAMSUL HILAL
NPM 1774030005



**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
RADEN INTAN LAMPUNG
PROGRAM PASCASARJANA (PPs)**

Jl. Yulius Usman Labuhan Ratu Kedaton Bandar Lampung (35142)
Tlpn/Fax (0721) 787392

PERSETUJUAN

Judul Disertasi : **Hak-hak Keperdataan Wanita Cerai Mati
Dalam Perspektif Hukum Islam dan Hukum
Positif Serta Kontribusinya Dalam Pembaharu
an Hukum Keluarga di Indonesia.**

Nama : Syamsul Hilal

NPM : 1774030005

Program Studi : Ilmu Syariah

Jurusan : Hukum Keluarga Islam

Telah Disetujui Untuk Diajukan Dalam Ujian Terbuka Pada Program
Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung

NO	NAMA	JABATAN	TANDA TANGAN
1	Prof. DR. H. Moh. Mukri, M. Ag	Ketua Sidang	
2	DR. Liky Faizal, M. H	Sekretaris	
3	Prof. DR. H. Faisal, M. H	Penguji I	
4	Prof. DR. H. Suharto, MA	Penguji II	
5	DR. H. Muhammad Zaki, M. Ag	Penguji III	
6	DR. H. Yusuf Baihaqi, MA	Penguji IV	
7	Prof. DR. H. Idham Khalid, M. Ag	Penguji V	

Bandarlampung, Maret 2021
Mengetahui
Ketua Jurusan Hukum Keluarga Islam

Dr. Siti Mahmudah, M. Ag
NIP. 196706041997032004

ABSTRAK

Hak-hak keperdataan *al-mabtūtah* atau wanita cerai mati dalam regulasi hukum perkawinan di Indonesia, baik *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah*, UUP, KHI maupun KUHPer telah berlaku dalam kurun waktu yang panjang. Dinamika regulasi tersebut selama ini terjadi pada ranah privat kaum wanita terkait dengan idah dan ihdad dan pada ranah publik, yang realisasinya di peradilan bagi para pihak pencari keadilan dalam bidang ḥaḍānah dan kewarisan. Dimensi kehidupan masyarakat yang dinamis membutuhkan hadirnya regulasi yang mengakomodir pola hidup tersebut, sehingga keadilan formal dan material terhadap tata nilai bermasyarakat dapat terwujud. Para pakar hukum Islam menawarkan beberapa metode penggalian hukum untuk menjawab dinamika permasalahan hukum tersebut, di antaranya adalah *Maqāṣid al-Syarī'ah*, *Sadd al-Ẓarī'ah* dan atau *Fath al-Ẓarī'ah*, serta kalangan feminis menambahkan metode gender atau keadilan gender.

Rumusan masalahnya adalah: Pertama, Bagaimana idah *al-mabtūtah* dalam *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* dan hukum positif terhadap tuntutan keadilan hukum kalangan Feminis; Kedua, Bagaimana ihdad *al-mabtūtah* wanita karir dan tuntutan memenuhi kebutuhan dasar ḥaḍānah anak-anak yatimnya; Ketiga, Bagaimana respon *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* dan hukum positif terhadap wanprestasi ahli waris pada kontribusi *mu'nah* ḥaḍānah anak-anak yatim *al-mabtūtah*; Keempat, Bagaimana respon *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* dan hukum positif terhadap pembagian waris *al-mabtūtah* dalam masa ḥaḍānah anak-anak yatimnya.

Penelitian ini adalah *Library Research* yang berbasis pada penelusuran data-data pada referensi *kutub al-turaṣ*, buku-buku maupun perpustakaan elektronik yang terkait dengan kajian hukum maupun hukum itu sendiri secara mendalam dalam melihat obyek

penelitian ini dengan pendekatan interdisipliner baik historis, sosiologis, maupun filosofis yang bersifat kualitatif dengan model deskriptif.

Kesimpulan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. *Al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* bahwa dalil idah adalah *naṣṣ qaṭ'i* tidak memerlukan penafsiran, dan hukum positif mengkategorikan feminisme sebagai bagian sosiologi hukum yang dinamis;
2. Pada masa ihdad, wanita karir boleh bekerja dan berbusana standar profesi kerjanya demi memperoleh gaji dalam membiayai ḥaḍānah anak-anak yatimnya;
3. *Al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* memitigasi tindakan wanprestasi ahli waris terhadap *mu'nah ḥaḍānah* dengan pendekatan *Sadd* dan atau *Fath al-Ẓarī'ah*, sedang hukum positif dengan merevisinya;
4. *Al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* fleksibel tentang waktu pembagian waris di tengah masa ḥaḍānah dan hukum Positif membuka peluang inisiasi dari pihak ahli waris.

Kata Kunci: *Al-Mabtūtah*, hak keperdataan dan solusi alternatif.

ABSTRACT

The civil rights of *al-mabtūtah* or death divorce women in the regulation of marriage law in Indonesia, both *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah*, UUP, KHI and KUHPer have been in effect for an extended period. The dynamics of Islamic law regulation and positive law have occurred in the private sphere of women concerning *idāh* and *iḥḍad* and in the public sphere, which is realized in the judiciary for those seeking justice in the field *ḥaḍānah* and inheritance. The dynamic dimension of community life requires regulations that accommodate this lifestyle so that formal and material justice for social values can be realized. Islamic legal experts offer several methods of regular exploration to answer the dynamics of these legal problems, including *Maqāṣid al-Syarī'ah*, *Sadd al-Ẓarī'ah* and or *Fath al-Ẓarī'ah*, and feminists adding gender methods or gender justice.

The formulations of the problem are: First, how is the *idāh al-mabtūtah* in *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* and positive law against the demands of legal justice among Feminists; Second, how *iḥḍad al-mabtūtah* career women and orders meet the basic needs of *ḥaḍānah* for their orphans; Third, how is the response of *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* and positive law to the defaults of the heirs in the contribution of *mu'nah ḥaḍānah* of the orphans of *al-mabtūtah*; Fourth, how is the response of *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* and positive law to the distribution of the inheritance of *al-mabtūtah* during the *ḥaḍānah* era of his orphans.

This research is library research based on tracing data in the *kutub al-turaṣ* reference, books and electronic libraries related to legal studies in detail in seeing the research object. The approach used in this research is interdisciplinary, both historical,

sociological, and philosophical, which is qualitative with a descriptive model.

The conclusions in this study are as follows: First, *Al-Ahwāl al-Syakhsiyah* that the postulate of idah is *naṣṣ qa’i* does not require interpretation, and positive law categorizes feminism as part of dynamic sociology of law; Second, During the ihdad period, career women may work and dress in standard professional attire to earn a salary in financing the ḥaḍānah of their orphans; Third, *Al-Ahwāl al-Syakhsiyah* mitigating the act or default of the heirs against *mu’nah ḥaḍānah* with *Sadd’s* approach or *Fath al-Żarī’ah*, while positive law by revising it; Fourth, *Al-Ahwāl al-Syakhsiyah* is flexible about the time of distribution of inheritance in the middle of the ḥaḍānah period and positive direction opens opportunities for initiation from the heirs.

Keywords: *Al-Mabtūtah*, civil rights and alternative solutions.

تحرير

الحقوق المدني اللائحة للمرأة التي توفي عنها زوجها في أحكام الزواج إندونيسيا، إما في الأحوال الشخصية، أو الأحكام (القانون) المدني، أو في جامع الأحكام الإسلامية بإندونيسيا، أو في كتاب الأحكام المدني، كلها قد مر عليها طوال الزمان. كل الحركة اللائحة المذكورة في أمور المرأة نفسها خاصة مما تتعلق بالعدة و الاحداد أو في الأمور العامة عند مطلبة العدالة أثناء إجرأت التقاضي في الحضانة أو الإرث. تطور أبعاد الحيات الاجتماعية محتاجة إلى استيعاب اللائحة مقابل نمطات الحيات الحديثة، حتى تتحقق العدالة الجمادية أو الرسمية نظاما قيما. عرض الخبيرون في الأحكام الإسلامية طرق استنباط الحكم لحل المشاكل المذكورة، كمقاصد الشريعة، سد و فتح الذريعة، وزادت النسوياتي طرق الجنساني وعدالته.

صياغة المشكلة المطروحة كالاتية: الأولى، كيف عدة المبتوتة في الأحوال الشخصية و القوانين الوضعية لمطالبة العدل عند النسوياتي. الثانية: كيف احداد امرأة وظفي المبتوتة في سد حواج ومستلزمات الأولاد. الثالثة: كيف استيعاب الأحوال الشخصية والقوانين الوضعي لعدم النفقة من ناحية الوريث في حضانة أولاد المبتوتة. الرابعة، كيف استيعاب الأحوال الشخصية والقوانين الوضعي في تقسيم الموروث للمبتوتة أثناء حضانة أولادها؟.

هذا البحث دراسة مكتبية نوعية وصفية، وهي مأخوذة من الكتب التراث الإسلامي أو المكتبة الإلكترونية متعلقة بدراسة قانونية أو الحكم بالذات أثناء

نظرة الموضوعية هذا البحث باستقراب بين التخصصات, إما التاريخي, أو الاجتماعي, أو الفلسفي.

خلاصة البحث كالاتية:

الأولي: الأحوال الشخصية رأت أن دليل العدة نص قطعي فلا مجال تفسيره، والقوانين الوضعية تعتبر النسوياتي من قسم علم الاجتماعي المستجدات .

الثانية: جواز كسب الرزق و لبس الزيّ العملي للمبتوتة لمحتنتها المرأة الوظيفة عند فترة الإحداد تتقنها العمل والحصول على نفقة أبنائها.

الثالثة: الأحوال الشخصية رأت أن النظرية الأصولية سد الذريعة وفتحها تخفف عدم اشتراك الوريث مؤنة حضانة أولاد المبتوتة, أما القوانين الوضعية تراجعها.

الرابعة: الأحوال الشخصية مرنت في وقت تقسيم الموروث للمبتوتة أثناء حضانة أولادها وفي القوانين الوضعية امتداد و المبادرة من ناحية الوريث. الكلمات الرئيسية: المبتوتة, الحقوق المدني, الحلول البديلي.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

A. Konsonan Tunggal

HURUF ARAB	NAMA	HURUF LATIN	KETERANGAN
ا	Alif	tidak dilambangkan	
ب	Bā'	B	Ba
ت	Tā'	T	Ce
ث	Šā'	Š	es (dengan titik di atas)
ج	Jā'	J	Je
ح	Ḥā'	Ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Khā'	Kh	ka dan ha
د	Dāl	D	De
ذ	Ẓāl	Ẓ	zet (dengan titik di atas)
ر	Rā'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sīn	S	Es
ش	Syā'	SY	es dengan ye
ص	Šā'	Š	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍā'	Ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Tā'	Ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Zā'	Ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	'Ain	'	koma terbalik di atas
غ	Ghain	GH	Ge
ف	Fā'	F	Ef
ق	Qāf	Q	Ki
ك	Kāf	K	Ka

ل	Lām	L	El
م	Mīm	M	Em
ن	Nūn	N	En
و	Waw	W	We
هـ	Hā'	H	Ha
ء	Hamzah	A	Apostrof
ي	yā'	Y	Ye

B. Konsonan Rangkap karena syaddah Ditulis Rangkap

مطلقة	ditulis	<i>muṣallaqah</i>
عدة	ditulis	'iddah

C. Tā' Marbūḥah

Semua tā' marbūḥah ditulis dengan *h*, baik berada pada akhir kata tunggal ataupun berada di tengah penggabungan kata (kata yang diikuti oleh kata sandang “al”). Ketentuan ini tidak diperlukan bagi kata-kata Arab yang sudah terserap dalam bahasa Indonesia, seperti *ṣalat*, *zakaṭ*, dan sebagainya kecuali dikehendaki kata aslinya.

حكمة	ditulis	<i>ḥikmah</i>
علة	ditulis	'illah
شجاعة الأولياء	ditulis	<i>Syajā'ah al-auliya'</i>

D. Vokal Pendek dan Penerapannya

-----◌ْ-----	Fathah	ditulis	<i>a</i>
-----◌ِ-----	Kasrah	ditulis	<i>i</i>
-----◌ُ-----	Ḍammah	ditulis	<i>u</i>

فَعَلَ	Fathah	ditulis	<i>fa'ala</i>
ذُكِرَ	Kasrah	ditulis	<i>ḏukira</i>
يَذْهَبُ	Ḍammah	ditulis	<i>yazhabu</i>

E. Vokal Panjang

1. fathah + alif جَاهِلِيَّة	ditulis	<i>ā</i>
	ditulis	<i>jāhiliyyah</i>
2. fathah + ya' mati تَنْسَى	ditulis	<i>ā</i>
	ditulis	<i>tansā</i>
3. Kasrah + ya' mati كَرِيم	ditulis	<i>ī</i>
	ditulis	<i>karīm</i>
4. Dammah + wawu mati فُرُوض	ditulis	<i>ū</i>
	ditulis	<i>furūd</i>

F. Vokal Rangkap

1. fathah + ya' mati بَيْنَكُم	ditulis	<i>ai</i>
	ditulis	<i>bainakum</i>
2. fathah + wawu mati قَوْل	ditulis	<i>au</i>
	ditulis	<i>qaul</i>

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata Dipisahkan dengan Apostrof

أَنْتُمْ	ditulis	<i>a'antum</i>
أَعَدَّتْ	ditulis	<i>u'iddat</i>
لِئِنْ شَكَرْتُمْ	ditulis	<i>la'in syakartum</i>

H. Kata Sandang Alif + Lam

Bila diikuti huruf *qamariyyah* maupun *syamsiyyah* maka ditulis dengan menggunakan huruf awal “al”

المَجَلَّة	ditulis	<i>al-majallah</i>
الْقِيَاس	ditulis	<i>al-qiyās</i>
السَّمَاء	ditulis	<i>al-samā'</i>
الشَّمْس	ditulis	<i>al-syams</i>

I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat, maka ditulis sebagai berikut:

ذَوِي الْفُرُوض	ditulis	<i>ẓawī al-furūd</i>
أَهْلُ السُّنَّة	ditulis	<i>ahl al-sunnah</i>

KATA PENGANTAR

الحمد لله الذي شرع لعباده شرائع الدين الحنيفة الكافة والكاملة إلى يوم القيامة، وأنزل عليهم بالكتاب المبين، وبعث لهم الهادي الرشيد الأمين، و صلوات ربّي وسلامه عليه، وعلى أصحابه ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أمّا بعد:

Segala puji hanya milik Allah SWT., yang telah mensyari'atkan hukum-hukum Islam kepada hamba-hamba-Nya, menganugerahkan hamba-hamba-Nya dengan diturunkannya kitab suci sebagai penjelas, mengutus seorang pembawa petunjuk hidayah yang selalu membimbing lagi terpercaya, salawat serta salam atasnya, para sahabatnya, serta yang mengikutinya dengan ihsan hingga hari akhir.

Penelitian Hukum Keluarga Islam dalam bentuk disertasi ini adalah bertujuan mengkaji seraca komprehensif dan mendalam dengan sumber utama literatur Islam, baik Tafsir, Syarah hadis, Uṣūl fiqih, Fiqih, maupun ilmu-ilmu pendukung lainnya, seperti Sosiologi hukum dan ilmu Psikologi terhadap dinamika permasalahan hukum wanita cerai mati di tanah air dengan tujuan memberikan kontribusi pemikiran dan solusi akademis terhadap fenomena tersebut dan dapat dirasakan manfaatnya oleh dunia akademis, praktisi peradilan dan umat Islam secara umum. Disertasi ini diharapkan dapat sedikit memberikan sumbangsih keilmuaan khususnya dalam bidang hukum keluarga dan sebagai salah satu komponen tugas dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang hukum keluarga pada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung.

Pada kesempatan ini, kami menyampaikan ucapan terimakasih yang setinggi-tingginya kepada berbagai pihak yang telah mendukung selesainya disertasi ini walaupun dengan segala keterbatasannya, kepada yang terhormat:

1. Prof. Dr. H. Idham Khalid, M.Ag., selaku Direktur Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung;
2. Dr. Siti Mahmudah, S, Ag., M.Ag., selaku Ketua Jurusan Program Doktor Hukum Keluarga Islam Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung;
3. Prof. DR. H. Suharto, S., MA., selaku promotor, DR. H. Muhammad Zaki, S, Ag., M. Ag., selaku Co Promotor I dan DR. H. Yusuf Baihaqi, Lc., MA selaku Co Promotor II, yang telah menjalankan amanah sebagai pembimbing dengan meluangkan waktu dan pemikiran dengan penuh kesabaran, ketelitian dan selalu memotifasi baik secara psikologi maupun arahan secara ilmiah terhadap kebutuhan referensi, pola pikir maupun sistematika penulisan laporan penelitian disertasi ini dengan baik. Semoga para ilmuwan sebagai Promotor dan Co Promotor, senantiasa dalam lindungan dan naungan rahmat Allah SWT.;
4. Kedua orang tua tercinta, ayahanda Basuki (alm) dan Ibunda Marsih yang menanamkan prinsip-prinsip hidup yang lurus dan tulus, membekali diri dengan ilmu pengetahuan agama, menularkan karakter daya juang dan bangkit dari keterpurukan, sehingga menjadikan peneliti bersemangat dalam menyelesaikan pendidikan hingga jenjang Doktor pada saat ini;
5. Isrtiku tercinta Dian Kurniasari, SS., M. Sc., dan tiga permata hatiku: Adidah Najlasabila Elhilal, Muhammad Nabirbirri Elhilal dan Nabihah Rāsyyatil ‘Ulūm Elhilal yang selalu menjadi motivasi dan inspirasi dalam menyelesaikan program Doktor di Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung. Semoga Allah SWT., selalu melimpahkan segala kebaikan di dunia dan akhirat serta menjauhkan dari segala kemafsadatan serta selalu membimbing mereka ke jalan ridho-NYA. Āmīn
6. Rekan-rekan satu angkatan 2017 Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, yang sejak awal perkuliahan senantiasa beriringan dan saling bahu-membahu dalam proses perkuliahan dan penyelesaian tugas-tugas akademis lainnya. Semoga Allah SWT., lenggangkan hubungan

kebaikan dan suasana akademis kekeluargaan ini hingga jannah al-Na'im.

Semoga segala upaya dan langkah amal bakti mereka memperoleh kebaikan langsung dari Allah SWT., Dengan segala kerendahan hati, diharapkan karya tulis berupa disertasi dapat bermanfaat bagi kita semua dan mengharapkan saran dan masukan yang konstruktif demi penyempurnaan di masa datang.

Bandar Lampung, Maret 2021
Penulis,

Syamsul Hilal
NPM: 1774030005

DAFTAR ISI

PERNYATAAN (ORISINALITAS/KEASLIAN)	v
PERSETUJUAN PEMBIMBING	iv
ABSTRAK.....	v
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xi
KATA PENGANTAR.....	xiv
DAFTAR ISI.....	xvii

BABI PENDAHULUAN	1
A. Latarbelakang Masalah.....	1
B. Identifikasi dan Pembatalan Masalah.....	13
C. Rumusan Masalah.....	15
D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	16
E. Penelitian Terdahulu yang Relevan	17
F. Kerangka Teori.....	23
G. Kerangka Pikir	28
H. Metode Penelitian	32
I. Sistematika Penulisan.....	37

BAB II METODE ISTINBĀṬ HUKUM TERHADAP PROBLEMA DAN SOLUSI WANITA CERAH MATI	40
A. <i>Al-Maqāṣid al-Syarī'ah</i>	40
1. Pengertian <i>al-Maqāṣid al-Syarī'ah</i>	40
2. Dasar Hukum <i>al-Maqāṣid al-Syarī'ah</i>	44
3. Indikasi <i>al-Maqāṣid al-Syarī'ah</i>	47
4. Hirarki <i>al-Maqāṣid al-Syarī'ah</i>	55
5. Kaidah Fiqhiyah yang Relevan dengan <i>al-Maqāṣid al-Syarī'ah</i>	60

6.	Pendapat Fuqahā' Tentang <i>al-Maqāṣid al-Syarī'ah</i> Sebagai <i>Ṭarīq al-Istinbāṭ</i>	64
B.	<i>Al-Ẓarī'ah</i>	74
1.	Definisi <i>al-Ẓarī'ah</i>	74
2.	<i>Sadd Al-Ẓarī'ah</i>	75
3.	Dasar Hukum <i>Sadd al-Ẓarī'ah</i>	79
4.	Unsur-unsur <i>Sadd al-Ẓarī'ah</i>	84
5.	Pembagian <i>Sadd al-Ẓarī'ah</i>	87
6.	Hubungan antara <i>Sadd al-Ẓarī'ah</i> dengan <i>al-Maqāṣid al-Syarī'ah</i>	89
7.	Kaidah Fiqhiyah yang relevan dengan <i>Sadd al-Ẓarī'ah</i>	92
8.	Pendapat Fuqahā' tentang <i>Sadd Al-Ẓarī'ah</i> Sebagai <i>Ṭarīq al-Istinbāṭ</i>	94
9.	Beberapa Permasalahan Hukum yang ditetapkan dengan <i>Sadd al-Ẓarī'ah</i>	104
10.	<i>Fath al-Ẓarī'ah</i>	105
11.	Dasar Hukum <i>Fath al-Ẓarī'ah</i>	108
12.	Cara menentukan <i>al-Ẓarī'ah</i>	109
13.	Beberapa permasalahan mengenai penerapan <i>Fath al-ẓarī'ah</i>	111
C.	Jender.....	111
1.	Pengertian Jender	111
2.	Dasar Hukum Jender	115
3.	Teori-teori Jender	134
4.	Pendapat Ahli tentang Jender sebagai <i>Ṭarīq al-Istinbāṭ</i>	142
5.	Potret Gerakan Feminisme dalam Hukum Keluarga Di Tanah Air	164

BABIII HAK-HAK KEPERDATAAN WANITA CERAI MATI..... 172

A.	Hukum Islam tentang <i>al-Mabtūtah</i> atau wanita cerai mati ...	172
1.	<i>Al-Mabtūtah</i>	172
a.	Pengertian <i>al-Mabtūtah</i>	172
b.	Dasar hukum <i>al-Mabtūtah</i>	175
c.	Ketentuan-ketentuan hukum <i>al-Mabtūtah</i>	176
d.	Akibat Hukum <i>al-Mabtūtah</i>	183

2.	Idah <i>al-Mabtūtah</i>	186
a.	Pengertian Idah <i>al-Mabtūtah</i>	186
b.	Dasar Hukum Idah <i>al-Mabtūtah</i>	189
c.	Aspek-aspek Filosofis Idah <i>al-Mabtūtah</i>	192
d.	Ketentuan-ketentuan Hukum tentang idah <i>al-Mabtūtah</i>	194
e.	Pandangan Fuqahā' tentang Idah <i>al-Mabtūtah</i>	197
3.	Ihdad <i>al-Mabtūtah</i>	204
a.	Pengertian Ihdad <i>al-Mabtūtah</i>	204
b.	Dasar Hukum Ihdad <i>al-Mabtūtah</i>	207
c.	Ketentuan-ketentuan hukum tentang Ihdad <i>al-Mabtūtah</i>	209
d.	Pandangan Fuqahā' tentang Ihdad <i>al-Mabtūtah</i>	213
4.	Ḥaḍānah <i>al-Mabtūtah</i>	215
a.	Pengertian Ḥaḍānah <i>al-Mabtūtah</i>	215
b.	Dasar Hukum Ḥaḍānah <i>al-Mabtūtah</i>	
c.	Aspek Filosofis Ḥaḍānah <i>al-Mabtūtah</i>	222
d.	Ketentuan-ketentuan hukum Ḥaḍānah <i>al-Mabtūtah</i>	223
e.	Pandangan Fuqahā' tentang Ḥaḍānah <i>al-Mabtūtah</i>	226
5.	Waris <i>al-Mabtūtah</i>	231
a.	Pengertian Waris <i>al-Mabtūtah</i>	231
b.	Dasar Hukum Waris <i>al-Mabtūtah</i>	233
c.	Aspek-aspek Filosofis Waris <i>al-Mabtūtah</i>	243
d.	Ketentuan-ketentuan Hukum Waris <i>al-Mabtūtah</i> ...	247
e.	Pandangan Fuqahā' tentang Waris <i>al-Mabtūtah</i>	253
6.	Single Parent Wanita Cerai Mati	256
a.	Pengertian Single Parent	256
b.	Faktor-faktor menjadi wanita Single Parent.....	257
c.	Resiliensi Wanita Single Parent	259
d.	Peran Ganda Wanita Cerai Mati sebagai single Parent.....	261
B.	Hukum Positif Tentang wanita Cerai Mati.....	265
1.	Ketentuan Umum Tentang Idah dan Ihdad bagi wanita Cerai Mati.....	266

a.	KUHPerdata.....	266
b.	UUP No. 1 Thn. 1974 dan PP No. 9 Thn. 1975.....	267
c.	Kompilasi Hukum Islam (KHI).....	271
2.	Ketentuan Umum Tentang Ḥaḍānah Wanita Cerai Mati	272
a.	KUHPerdata.....	272
b.	UUP	276
c.	KHI.....	279
3.	Ketentuan Umum Tentang Waris Wanita Cerai Mati.....	284
a.	KUHPerdata.....	284
b.	UUP	292
c.	KHI.....	293

BABIV HAK-HAK KEPERDATAAN WANITA CERAI MATI DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM DAN HUKUM POSITIF SERTAKONTRIBUSINYADALAM PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA..... 307

A.	Konstruksi Hukum Perdata Islam Tentang <i>al-Mabtūtah</i>	307
B.	Wanita Cerai Mati dalam Hukum Positif	319
C.	Hak-hak Keperdataan <i>al-Mabtūtah</i> dalam Perspektif Uṣūliyūn dan Feminis.....	330
1.	<i>Al-Mabtūtah</i> Sebagai <i>Single parent</i>	330
2.	Idah <i>al-Mabtūtah</i> dan Pergumulannya dengan Feminis.....	335
3.	Ihdad <i>al-Mabtūtah</i> Wanita karir dalam Perspektif <i>al-</i> <i>Maqāṣid al-Syarī'ah</i>	339
4.	Ḥaḍānah bagi <i>al-Mabtūtah</i> dan Sikap Abai Kerabat dalam Perspektif <i>al-Ẓarī'ah</i>	342
5.	Pembagian Waris <i>al-Mabtūtah</i> dalam Perspektif <i>al-</i> <i>Maqāṣid al-Syarī'ah</i>	348

BAB V PENUTUP..... 355

A.	Kesimpulan	355
B.	Rekomendasi	359

DAFTAR PUSTAKA..... 361

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Hukum perdata merupakan suatu aturan yang mengatur dan melindungi hak-hak yang bersifat perorangan (privat), sehingga hukum perdata dapat didefinisikan sebagai aturan-aturan atau norma-norma yang memberikan pembatasan perbuatan hukum oleh seseorang dalam rangka untuk memberikan perlindungan atas kepentingan perorangan secara adil antara kepentingan orang yang satu dengan yang lainnya di dalam suatu kelompok masyarakat.¹

Hukum Perdata pada prinsipnya bertujuan:

1. Mengatur hubungan hukum antar individu, antar badan hukum dalam hubungan bermasyarakat;
2. Melindungi hak dan kepentingan individu atau perorangan;
3. Hukum Perdata merupakan keseluruhan hukum pokok;
4. Hukum Perdata pada dasarnya berbeda dengan hukum publik yang pada dasarnya melindungi kepentingan umum.

Sistematika hukum perdata secara umum dapat dikelompokkan menjadi dua kelompok besar, yaitu sistematika menurut ilmu pengetahuan dan sistematika menurut Kitab Undang-undang Hukum Perdata (KUHPerd).²

¹ Vollmar, H. F.A. *Pengantar Studi Hukum Perdata*, Jakarta: Rajawali, 1989, Jilid 1, h. 2

² Berdasarkan sistematika KUHPerd, Hukum perdata itu terdiri atas empat buku, yaitu: (a) Buku Kesatu tentang Orang (*Van Personen*), yang memuat hukum perorangan dan hukum kekeluargaan; (b) Buku Kedua tentang Kebendaan (*Van Zaken*), yang memuat Hukum Benda dan Hukum Waris; (c) Buku Ketiga tentang Perikatan (*Van Verbintennissen*), yang memuat Hukum Harta Kekayaan yang berkenaan dengan hak-hak dan kewajiban yang berlaku bagi orang-orang atau pihak-pihak tertentu; dan (d) Buku Keempat tentang Pembuktian Daluarsa (*Van Bewijs en Verjaring*), yang memuat perihal alat-alat pembuktian dan akibat-akibat lewat waktu terhadap hubungan-hubungan hukum. I Ketut Oka Setiawan, *Hukum Perdata Mengenai Orang dan Kebendaan*, Jakarta: FH Utama Press, 2011, h. 33-34

Adapun hukum perdata dalam pandangan ilmu pengetahuan dapat mencakup empat ranah, yaitu:

1. Hukum Perorangan (*Personenrecht*), yaitu suatu aturan yang mengatur tentang manusia sebagai subyek hukum, kecakapan bertindak hukum dan hal-hal yang mempengaruhi kecakapan, atau hukum perorangan adalah hukum yang berisi wewenang hukum dan wewenang bertindak;
2. Hukum Keluarga (*Familierecht*), yaitu suatu aturan hukum yang mengatur hubungan hukum yang ada di dalam keluarga. Misalnya perkawinan, hubungan suami isteri, hubungan orang tua dengan anaknya (*Onderlijkemach*), perwalian (*Voodgdij*) dan pengampuan (*Kuratele*);
3. Hukum Kekayaan (*Vermogenrecht*), yaitu himpunan peraturan hukum yang dapat dinilai dengan uang. Hukum ini meliputi:
 - a) Hukum kekayaan absolut, yaitu hak yang memberi kekuasaan langsung atas suatu benda dan dapat dipertahankan kepada siapapun juga;
 - b) Hukum kekayaan relatif, yaitu hukum yang berisi hak perorangan yaitu hak yang timbul dari suatu perikatan dan hanya dapat dipertahankan terhadap orang-orang tertentu saja.
4. Hukum Waris (*Erfrecht*), yaitu hukum yang mengatur tentang hal ihwal kekayaan seseorang jika ia meninggal, atau hukum yang mengatur perpindahan harta kekayaan peninggalan seseorang yang telah meninggal dunia kepada para ahli warisnya.³

Dalam hukum Islam, hal-hal yang melatarbelakangi suatu perceraian⁴ sangat beragam. Penelitian ini fokus pada perceraian

³ *Ibid.* Bandingkan dengan Abdulkadir Muhammad, *Hukum Perdata Indonesia*, Bandung: PT. Citra Aditya Bahkti, 2014, Cet. Ke-5, h. 5-6

⁴ Faktor-faktor yang melatarbelakangi perceraian dalam Islam:

- 1) Pasal 38 UU Perkawinan No. 1 Thn. 1974: Perkawinan dapat putus karena:
 - a. Kematian,
 - b. Perceraian dan
 - c. atas keputusan Pengadilan.
- 2) Pasal 39, menjelaskan alasan-alasan perceraian sebagai berikut:
 - a. Salah satu pihak berbuat zina atau menjadi pemabuk, pemadat, penjudi, dan lain sebagainya yang sukar disembuhkan;

yang disebabkan kematian suami dengan meninggalkan istri, anak-anak dan kerabat lainnya serta akibat keperdataan dari kematian almarhum suami tersebut, yang secara garis besar terbagi menjadi empat pembahasan, sebagai berikut: ‘iddah, Ihdad, Ḥaḍānah dan Pembagian waris.

Pada bagian pertama, akan dibahas ‘iddah. Adapun ‘iddah yang secara terminologi adalah sebagai berikut:

الْعِدَّةُ هِيَ تَرْبُصٌ مُدَّةٍ مَعْلُومَةٍ تُلْزِمُ الْمَرْأَةَ بَعْدَ زَوَالِ النِّكَاحِ سَوَاءً كَانَ النِّكَاحُ صَحِيحًا أَوْ بِشُبْهَةٍ إِذَا تَأَكَّدَ بِالْدُّخُولِ أَوْ الْمَوْتِ.⁵

Artinya: ‘iddah adalah waktu tunggu tertentu bagi wanita setelah putusnya perkawinan, baik itu perkawinan yang sah maupun syubhat bila telah terjadi hubungan badan atau karena matinya suami.

Berdasarkan penjelasan di atas dapat dipahami bahwa ‘iddah adalah ketentuan masa tunggu bagi seorang wanita untuk mengukuhkan status memorial pernikahan atau *aqar al-nikāh* yang bersifat material, seperti memastikan kehamilan atau bersihnya rahim dan untuk merealisasikan hal-hal yang bersifat etika moral, seperti menjaga kehormatan almarhum suami atau ekspresi duka yang dirasakan oleh keluarganya dan keluarga almarhum suami pada

-
- b. Salah satu pihak meninggalkan pihak lain selama 2 tahun berturut-turut tanpa izin pihak lain dan tanpa alasan yang sah atau karena hal lain diluar kemampuannya;
 - c. Salah satu pihak mendapat hukuman penjara 5 tahun atau hukuman yang lebih berat setelah perkawinan berlangsung;
 - d. Salah satu pihak melakukan kekejaman atau penganiayaan yang berat yang membahayakan pihak yang lain;
 - e. Salah satu pihak mendapat cacat badan atau penyakit dengan akibat tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai suami atau istri;
 - f. Antara suami dan istri terus menerus terjadi perselisihan dan pertengkaran dan tidak ada harapan akan hidup rukun lagi dalam rumah tangga. *Kompilasi Hukum Islam, dilengkapi dengan: UU Nomer 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, UU Nomer 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf, UU Nomer 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat, Fatwa MUI tentang Perkawinan Beda Agama dan Wakaf Uang serta Zakat*, Bandung: Nuansa Aulia, 2012, h. 87.

⁵ Abdurrahman al-Jazīrī, *Al-Fiqh ‘ala al-Mazāhib al-Arba’ah*, Kairo: Dār al-Hadīṣ, 2004, Jilid IV, h. 393. Bandingkan dengan Zakaria al-Anṣārī, *Fath al-Wahhab Syarh Manhaj al-Ṭullāb*, Beirut: Dār al-Fikr, tt., h. 103. Bandingkan dengan Al-Bujairimī, *Bujairimī ‘ala al-Khathīb*, Beirut: Dār al-Fikr, 1981, Juz IV, h. 32. Bandingkan dengan Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Beirut: Dār al-Fikr, 2002, Jilid II, h. 277.

umumnya serta adanya larangan khitbah dan menikah pada masa itu.

Beberapa ayat Al-qur'ān mengindikasikan 'iddah bagi *al-mabtūtah* atau wanita cerai mati adalah sebagai berikut: QS. Al-Baqarah [2]: 234, yang menjelaskan masa 'iddah bagi wanita yang ditinggal mati suaminya selama empat bulan sepuluh hari, QS. Al-Talāq [65]: 4, menjelaskan tentang masa 'iddah bagi wanita yang tidak datang bulan lagi dengan masa 'iddah tiga *qurū* dan bagi mereka yang sedang hamil, maka masa 'iddahnya hingga melahirkan anaknya. QS. Al-Ahzāb [33]: 49, menjelaskan tidak adanya masa 'iddah bagi wanita yang belum dicampuri selama dalam masa perkawinan. *Fuqahā'* mengemukakan beberapa etika sosial bagi wanita yang sedang menjalani masa 'iddah, sebagai berikut:

Pertama, ia tidak diperbolehkan untuk menerima pinangan dari pria, baik secara terang-terangan maupun secara sindiran. Akan tetapi, untuk wanita yang menjalani 'iddah kematian sang suami, pinangan boleh dilakukan namun dengan cara sindiran. Alasan *fuqahā'* menetapkan hukum ini adalah QS. Al-Baqarah [2]: 235. Lebih jauh dari itu, wanita yang sedang dalam 'iddah tidak boleh mengadakan akad perkawinan (*kawin* atau *dikawini*) secara mutlak.

Kedua, wanita yang sedang menjalani 'iddah dilarang keluar rumah. Jumhur *fuqahā'* yang terdiri dari al-Syāfi'i, Malik bin Anas, Ahmad bin Hanbal, dan al-Laiṣ sepakat bahwa wanita yang menjalani 'iddah dilarang keluar rumah apabila tidak ada keperluan mendesak, seperti untuk memenuhi kebutuhan hidupnya sehari-hari. Adapun Malik dan al-Syāfi'i memiliki pendapat berbeda, Malik berpandangan bahwa larangan keluar rumah bagi *mu'taddah* adalah mutlak tanpa membedakan antara talak *raj'i* dan talak *bā'in*. Sedangkan al-Syāfi'i berpendapat bahwa *mu'taddah* yang ditalak *raj'i* tidak diperkenankan untuk keluar rumah, baik siang maupun malam. Keluar rumah pada siang hari hanya diperbolehkan bagi wanita yang ditalak *bā'in*.⁶

Ketiga, *mu'taddah* atau wanita yang sedang ber-'iddah berkewajiban untuk *ihdad*.

⁶ Al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Fikr, 2003, Juz III, h. 154-155

Permasalahan dalam Syari'ah 'iddah adalah hanya berlaku pada wanita, sementara pria bebas dari *tasyri'* tersebut, dalam perspektif feminis adalah tindakan marginalisasi dan bahkan streotip terhadap kaum wanita. Regulasi seperti ini, baik yang bersumber dari nilai-nilai agama maupun kearifan lokal suatu wilayah mengindikasikan ketidakadilan dalam bidang hukum yang perlu re-interpretasi sehingga melahirkan regulasi yang menempatkan manusia baik yang berjenis kelamin pria maupun wanita sebagai person yang *equal before the law*.

Pada bagian kedua, akan dibahas *ihdad*, yang secara terminologi adalah sebagai berikut:

الإِحْدَادُ هُوَ تَرْكُ لِبْسٍ مَصْبُوغٍ يُقْصَدُ لَزِينَةٍ وَتَرْكُ تَحَلٍّ بِحَيْثُ يَتَحَلَّى بِهِ، كُلُّوْلُ وَمَصْبُوغٍ نَهَارًا وَتَرْكُ تَطْيَبٍ بَدَنٍ، وَثَوْبٍ، وَطَعَامٍ، وَتَرْكُ دُهْنٍ شَعْرٍ، وَاسْتِحْوَاجٍ بِكَحْلٍ زِينَةٍ، إِلَّا لِلْحَاجَةِ، وَتَرْكُ مَا يُطْلَى بِهِ الْوَجْهَ، وَخَضَابٍ مَا ظَهَرَ مِنَ الْبَدَنِ بِنَجْوِ الْحِنَاءِ، وَحَلُّ تَجْمِيلِ فِرَاشٍ، وَأَثَاثٍ، وَحَلُّ تَنْظُفٍ بِغَسَلِ رَأْسٍ، وَقَلَمٍ ظَفَرٍ، وَإِزَالَةِ وَبَحٍّ، وَامْتِشَاطٍ، وَحَمَامٍ وَاسْتِحْدَادٍ.⁷

Artinya: Meninggalkan pakaian yang dicelup (warna) untuk berhias dan meninggalkan berhias dengan perhiasan mutiara dan yang berkilau di siang hari, meninggalkan parfum badan, pakaian dan makanan, meninggalkan minyak rambut, dan bercelak untuk kecantikan keculai untuk pengobatan dan meninggalkan memoles wajah, mewarnai anggota tubuh dengan hina (pacar), menghiasi kasur tempat tidur, perkakas rumahtangga, menghiasi kepala dengan perawatan kecantikan, memotong kuku, membersihkan sampah, menyisir rambutnya, kamar mandi dan memotong kuku.

⁷ Sa'di Abu Jaib, *al-Qāmūs al-Fiqh Lughatan wa I ṣṭihlāhan*, Damaskus: Dār al-Fikri, 1419 H/ 1998 M, h. 82

Adapun landasan hukum ihdad bagi *al-mabtūtah* adalah:

إِنَّ أَسْمَاءَ بِنْتَ عُمَيْسٍ لَمَّا أَتَاهَا نَعَشُ زَوْجِهَا جَعْفَرِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ لَهَا
النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَسْلِي ثَلَاثًا⁸.

Artinya: Sesungguhnya Asmā' binti 'Umais ketika datang keranda jenazah suaminya Ja'far ibn Abi Thalib, Rasulullah bersabda kepadanya: Menghibur dirilah denganku selama tiga hari.

لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُوَمِّنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُحِدَّ فَوْقَ ثَلَاثٍ إِلَّا عَلَى زَوْجٍ
أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا⁹. (رواه البخاري).

Artinya: Tidak dihalalkan bagi seorang wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk berkabung lebih dari tiga hari kecuali atas kematian suaminya selama empat bulan sepuluh hari.

Adapun *al-mabtūtah* diharuskan melakukan ihdad dengan cara menjauhi hal-hal berikut:

1. Memakai perhiasan cincin dari emas atau perak atau sutera walaupun berwarna hitam;
2. Memakai parfum badan dan bukan pakaian serta menyisir rambut yang berparfum;
3. Memakai minyak rambut baik yang mengandung parfum maupun tidak;
4. Memakai celak mata, *jumhūr fuqahā'* juga membolehkan penggunaannya dalam kondisi darurat seperti pengobatan dan lain semisalnya;
5. Memakai inai dan mengecat kuku;
6. Memakai pakaian yang dicelup dengan warna mencolok, misalnya warna merah atau kuning.¹⁰

⁸ Abu Hasan al-Mawardi, *Al-Hāwī al-Kabīr*, Beirut: Dār al-Fikr, 2009, Jilid XI, h. 614

⁹ Al-Bukhārī, *Sahih al-Bukhari*, Damaskus: Dār al-Fikr, 2003, Jilid II, h. 782

¹⁰ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Damaskus: Dār al-Fikr, 2007, Jilid IX, h. 7206-7207

Permasalahan syarī'ah ihdad yang telah dijalankan selama ini, mengharuskan wanita untuk menghindari dari interaksi sosial serta menghindari dari aktifitas yang dapat menarik perhatian pria,¹¹ seperti bersolek, berhias, dan sebagainya karena dianggap dapat menjadi perantara munculnya pernikahan pada masa *ihdad* yang hukumnya haram. Hal ini berhadapan dengan tuntutan realitas wanita karir yang harus bekerja di sektor publik untuk memenuhi kebutuhan pokok hidup dirinya dan anak-anak yatimnya dengan selalu berbusana dan berpenampilan menarik serta membangun interaksi dengan siapapun termasuk lawan jenis. Dua realitas yang berbeda ini, antara konsep Syarī'ah Islam tentang *ihdad* dengan tuntutan performa wanita karir, menjadi permasalahan yang menarik dan objek kajian penelitian ini yang perlu dicari akar masalahnya dengan pendekatan *uṣūliyah* untuk mencari solusinya.

Pada bagian ketiga: Ḥaḍānah, yang secara terminologi adalah sebagai berikut:

الْحَضَانَةُ هِيَ تَرْبِيَةٌ وَحِفْظٌ مَنْ لَا يَسْتَقِلُّ بِأُمُورِ نَفْسِهِ عَمَّا يُؤْذِيهِ لِعَدَمِ تَمْيِيزِهِ كَطِفْلٍ
وَكَبِيرٍ مَجْنُونٍ، وَكَذَلِكَ بِرِعايَةِ شُؤُونِهِ وَبِتَدْبِيرِ طَعَامِهِ وَمَلْبَسِهِ وَنَوْمِهِ وَتَنْظِيفِهِ وَغَسْلِهِ
وَعَسَلِ ثِيَابِهِ فِي سِنِّ مُعِينَةٍ وَنَحْوِهَا. وَالْحَضَانَةُ نَوْعٌ وَلَايَةٌ وَسُلْطَةٌ، لَكِنَّ الْإِنَاثُ
أَلْيَقُ بِهَا، لِأَنَّهُنَّ أَشْفَقُ وَأَهْدَى إِلَى التَّرْبِيَةِ وَأَبْصَرُ إِلَى الْقِيَامِ بِهَا وَأَشَدُّ مَلَاظِمَةً
لِلْأَطْفَالِ. فَإِذَا بَلَغَ الطِّفْلُ سِنًّا مُعِينًا، كَانَ الْحَقُّ فِي التَّرْبِيَةِ لِلرَّجُلِ لِأَنَّهُ أَقْدَرُ عَلَى
حِمَايَتِهِ وَصِيَانَتِهِ وَتَرْبِيَتِهِ مِنَ النِّسَاءِ.¹²

¹¹ Pria artinya laki-laki dewasa. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/Pria>, diakses pada 3 Juni 2019

¹² Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu...*, *Ibid.*, Jilid X, h. 7295-7296. Bandingkan dengan al-Kāssānī, *Badā'i' al-Ṣanā'ī fī Tartībī al-Syarā'i*, Kairo: Dār al-Hadīts, 2006, Jilid IV, h. 40. Bandingkan dengan Ibnu Qudāmah, *al-Mughnī*, Jilid VII, Beirut: Dār al-Fikr, 2002, h. 612

Artinya: *Ḥaḍānah* adalah mendidik dan memelihara orang yang tidak mampu mandiri terhadap segala sesuatu yang menyakitinya karena ketidaktauannya seperti anak-anak atau orang (dewasa) yang gila, begitu pula memelihara kondisinya dan menyediakan kebutuhan makannya, pakaian, tempat tidur, dan kebersihannya serta memandikannya dan mencuci pakaiannya pada umur tertentu dan semisalnya. *Ḥaḍānah* merupakan bentuk kewenangan dan otoritas yang diprioritaskan bagi kaum wanita karena beberapa karakternya yang lebih lembut, penuh kasih sayang, dan sabar dalam mendidik. Bila anak telah mencapai usia tertentu (*mumayyiz*), maka hak pemeliharaan anak diserahkan kepada pria, karena lebih mampu dalam menjaga dan mendidik anak dari pada wanita. Cakupan makna *ḥaḍānah* adalah hal-hal berikut:

- a. Pengasuhan;
- b. Pendidikan;
- c. Terpenuhinya kebutuhan pokok;
- d. Pada usia sebelum *mumayyiz* diutamakan wanita dan setelahnya diutamakan pria.

Adapun dasar hukumnya adalah QS. Al-Baqarah [2]: 233:

...وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا
لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ...

٢٣٣

Artinya: ... Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara *ma'ruf*. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan ahli waris pun berkewajiban demikian.

Pada kalimat “وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ” al-Qurṭubī mengutip pendapat Qatadah dan sahabat lainnya berpendapat bahwa kewajiban nafkah anak juga dibebankan kepada ahli waris baik pria maupun wanita.¹³

¹³ Al-Qurṭhubī, *al-Jāmi' li Ahkām Alqur'ān...*, *Ibid.*, Juz II, h. 129

Komponen penting dari ḥadānah adalah biaya atau *mu'nah*, sehingga di kalangan mazhab sunnī pendapatnya mendukung spirit adanya tanggungjawab ahli waris terhadap *mu'nah* ḥadānah anak yatim tersebut dengan keragaman porsi tanggung jawab sesuai besaran warisan masing-masing.¹⁴

Regulasi perundang-undangan hukum keluarga Indonesia juga telah mengakomodir spirit pandangan mazhab-mazhab sunnī dalam pasal-pasalnya sebagai representasi jiwa hukum umat Islam tanah air. Hal ini dapat dilihat pada UUP No. 1 Thn. 1974 yang berkaitan dengan kewajiban terhadap anak yang terdapat dalam pasal 45 yaitu:

- a. Kedua orang tua wajib memelihara anak-anak mereka sebaik-baiknya;¹⁵
- b. Kewajiban orang tua yang disebut dalam pasal (1) berlaku sampai anak kawin atau dapat berdiri sendiri, kewajiban yang mana berlaku meskipun perkawinan kedua orang tuanya telah putus.¹⁶

Adapun Kompilasi Hukum Islam selanjutnya disebut KHI telah mengakomodir permasalahan *Ḥadānah* dalam pasal 156, sebagai berikut: Akibat putusnya perkawinan karena perceraian ialah:

- a. Anak yang belum *mumayyiz* berhak mendapatkan ḥadānah dari ibunya, kecuali bila ibunya telah meninggal dunia, maka kedudukannya digantikan oleh:
 - 1) Wanita-wanita dalam garis lurus ke atas dari ibu;
 - 2) Ayah;
 - 3) Wanita-wanita dalam garis lurus ke atas dari ayah;
 - 4) Saudara wanita dari anak yang bersangkutan;

¹⁴ Kamaluddīn ibn Muhammad Abdul Wahīd yang masyhur dengan sebutan Ibnu Hammām, *Fathul Qadīr Syarh al- Hidāyah*, Kairo: Mustofa Muhammad, 2003, Jilid III, h. 346. Bandingkan dengan Ḥafakī, *Hāsiyyah Radd al-Mukhtār Libni 'Ābidin 'alā Durr al-Mukhtār*, Mesir: Mathba'ah al-Bābīl Halabī, 1998, Jilid II, h. 926-935. Banadingkan dengan Al-Dardīr, *Syarh al- ṣaghīr bi Hāsiyyah al- ṣāwī*, Mesir: Dār al-Ma'ārif, 2004, Jilid II, h. 753. Bandingkan dengan Ibnu al-Juzā, *al-Qawānīn al-Fiqhiyah*, Fās: Mathba'ah al-Mahdhah, 1999, h. 223. Bandingkan dengan Abu Ishāq al-Sairazī, *al-Muḥaẓẓab*, Mesir: Mathba'ah al-Bābīl Halabī, tt., Jilid II, h. 166. Bandingkan dengan al-Syarbini al-Khathīb, *Mughni al-Muhtāj Syarh al-Minhāj*, Mesir: Mathba'ah al-Bābīl Halabī, 2001, Jilid III, h. 450. Bandingkan dengan Ibnu Qudāmah, *Al-Mughnī...*, *Ibid*, h. 589-592

¹⁵ Pemeliharaan anak adalah pemenuhan untuk berbagai aspek kebutuhan primer dan skunder anak. Pemeliharaan anak meliputi berbagai aspek yaitu pendidikan, biaya hidup kesehatan, ketentraman dan segala aspek yang berkaitan dengan kebutuhannya. Zainudin Ali, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), cet. ke-3, h. 64.

¹⁶ Undang-undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 dalam: *Himpunan Perundang-undangan Perkawinan*, Jakarta: Aneka Ilmu, 2001, Cet. Ke-3, h. 12.

- 5) Wanita-wanita kerabat sedarah menurut garis samping dari ayah.
- b. Anak yang sudah *mumayyiz* berhak memilih untuk mendapatkan *ḥaḍānah* dari ayah atau ibunya;
 - c. Apabila pemegang *ḥaḍānah* ternyata tidak dapat menjamin keselamatan jasmani dan rohani anak, meskipun biaya dan *ḥaḍānah* telah dicukupi, maka atas permintaan kerabat yang bersangkutan, Pengadilan Agama dapat memindahkan hak *ḥaḍānah* kepada kerabat lain yang mempunyai hak *ḥaḍānah* pula;
 - d. Semua biaya *ḥaḍānah* dan nafkah anak menjadi tanggung jawab ayah menurut kemampuannya, sekurang-kurangnya sampai anak tersebut dewasa dapat mengurus diri sendiri (21 tahun)
 - e. Bilamana terjadi perselisihan mengenai *ḥaḍānah* dan nafkah anak, Pengadilan Agama memberikan putusannya berdasarkan huruf (a), (b), dan (d);
 - f. Pengadilan dapat pula dengan mengingat kemampuan ayahnya menetapkan jumlah biaya untuk pemeliharaan dan pendidikan anak-anak yang tidak turut padanya.¹⁷

Permasalahan yang muncul dalam UUP No. 1 tahun 1974 maupun KHI terkait *ḥaḍānah* pasal-pasalanya hanya membatasi pada tanggungjawab pelaksanaannya saja, sementara sumber terlaksananya *ḥaḍānah*, yaitu sumber pembiayaannya setelah kematian almarhum ayah dari anak-anak yatim tersebut yang seharusnya digantikan posisinya oleh para ahli warisnya sebagaimana mandat QS. al-Baqarah [2]: 233, belum diakomodir dalam klausul pasal-pasal pada kedua hukum positif, yaitu UUP No. 1 Thn. 1974 dan KHI, padahal proses pelaksanaan *ḥaḍānah* membutuhkan waktu yang Panjang dan lama, yaitu hingga anak berusia 18 tahun bagi wanita dan 21 tahun bagi pria dan atau menikah sebelum usia tersebut. Sementara khazanah fiqih telah merekomendasi kewajiban tersebut. Realitas selanjutnya adalah terjadinya wanprestasi ahli waris terhadap kontribusi *mu'nah ḥaḍānah* anak-anak yatim dari *al-mabtūtah* yang tidak ada delik hukumannya baik perdata maupun pidana. Permasalahan

¹⁷ Kompilasi Hukum Islam (selanjutnya disebut KHI) dalam: *Ibid.*, h. 21

kekosongan hukum positif ini menarik untuk diteliti lebih lanjut dalam penelitian ini, guna mengetahui spiritnya, diurai masalahnya dan diwujudkan formulasi regulasinya dalam rangka mewujudkan keadilan substantif dan memberikan warna pembaharuan terhadap hukum keluarga di Indonesia. Begitu pula sikap abai dan tindakan wanprestasi ahli waris terhadap kewajiban kontribusi *mu'nah ḥaḍānah* anak-anak yatim dari *al-mabtūtah*, menarik unjuk dikaji dengan pendekatan *uṣūliyah* dan pendekatan hukum lainnya yang relevan dalam rangka menegakkan *maṣālih al-‘ibād* sebagai misi utama dari Syari’ah Islam.

Pada bagian keempat, Warisan, yang secara terminologi adalah orang-orang yang berhak untuk menerima pusaka dari harta yang ditinggalkan oleh almarhum karena disebabkan kekerabatan atau semisalnya.¹⁸ Adapun dalil Kewarisan bagi *al-mabtūtah* di antaranya adalah: QS. Al-Nisā’ [4]: 12:

﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَلَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ ۚ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ۝١٢ ﴾

¹⁸ Ibid.

Artinya: Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika isteri-isterimu itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat dan atau sesudah dibayar hutangnya. Para isteri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu mempunyai anak, maka para isteri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan sesudah dipenuhi wasiat yang kamu buat dan atau sesudah dibayar hutang-hutangmu. Jika seseorang mati, baik pria maupun wanita yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara pria (seibu saja) atau seorang saudara wanita (seibu saja), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. Tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga itu, sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya dengan tidak memberi mudharat (kepada ahli waris). (Allah menetapkan yang demikian itu sebagai) syar'at yang benar-benar dari Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Penyantun.

Pada QS. Al-Nisā' [4]:12, juga masih menjelaskan tentang *aṣḥāb al-furūd*, di antaranya bagian suami $\frac{1}{2}$ dari tirkah bila tidak ada anak dan $\frac{1}{4}$ bila ada anak, dan bagian istri $\frac{1}{4}$ dari tirkah bila tidak ada anak dan $\frac{1}{8}$ bila ada anak. Adapun Seseorang yang dalam posisi *kalālah* manakala ia tidak mempunyai keturunan dan leluhur atau anak dan atau ayah, tetapi dikelilingi oleh ahli waris dari garis keturunan menyamping atau saudara baik kandung, seayah maupun seibu, maka pasangan hidupnya mendapat bagian $\frac{1}{6}$.

Secara umum dalam hukum waris, penempatan seseorang menjadi ahli waris didasarkan pada adanya ikatan perkawinan, hubungan darah dan atau memerdekakan hamba, saat ini masalah hamba sahaya sudah tidak banyak dibahas lagi kecuali dalam fiqh klasik. Adanya ikatan perkawinan akan menimbulkan hak untuk saling mewarisi antara suami dan istri, sedangkan hubungan darah akan menyebabkan hak mendapatkan waris bagi kedua orang tua dan anak-anak. Jika ahli waris dalam keluarga ini ada, maka yang

menjadi ahli waris adalah suami atau istri, anak, ibu dan bapak.¹⁹ Karakteristik yang paling menonjol dari hukum waris Islam dan membedakannya dengan sistem hukum waris lainnya, adalah bahwa bagian anak perempuan mendapatkan setengah dari bagian anak laki-laki, seperti halnya pada *al-mabtūtah* atau wanita cerai mati yang bagiannya separoh dari suami bila peristiwa hukum yang sama terjadi.

Permasalahan yang muncul pada *al-mabtūtah* adalah adanya perilaku ambigu dalam menginisiasi pembagian waris ketika suaminya meninggal dunia. Dari pihak *uṣūl* berasumsi pelaksanaan pembagian waris di tengah meninggalnya almarhum suami akan melemahkan posisi ekonomi keluarga tersebut dalam membesarkan dan mendidik anak-anak yatim yang kehilangan pencari nafkah, sementara pelaksanaan pembagian waris hingga ibunya meninggal dunia, maka sudah muncul akibat hukum baru sebelum akibat hukum pertama (meninggalnya almarhum suami) diselesaikan. Di sisi lain kalangan Feminis juga menyoroti tentang bagian waris dari *al-mabtūtah* $\frac{1}{4}$ dan atau $\frac{1}{8}$, sementara suami sebagai duda mendapat bagian $\frac{1}{2}$ dan atau $\frac{1}{4}$ dari *tirkah*, yang dinilai sebagai marginalisasi *al-mabtūtah* dan jauh dari spirit *aquality before the Law*.

Iniilah beberapa permasalahan hak-hak keperdataan wanita cerai mati atau *al-mabtūtah* dalam penelitian ini yang menarik untuk dikaji secara mendalam dan terintegrasi dengan beberapa regulasi dan perundangan yang terkait, baik *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah*, UUP Nomer 1 Tahun 1974, KHI dan KUHPer dengan pendekatan *uṣūliyah* untuk menemukan solusi akademis dan regulatif sebagai pedoman umat Islam dalam menjalani takdir Allah SWT., sebagai *al-mabtūtah* dan sebagai referensi kajian dalam hukum Islam.

¹⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Ahkām al-Tirkah wa al-Mawāriṣ*, Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, 2001, h. 79-83, Bandingkan dengan Muhammad al-Syāhat al-Jandī, *Al-Mīraṣ fī Syarī'ah al-Islām*, Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, 2000, h. 60-67; dan Naṣr Farid Muhammad Waṣīl, *Fiqh al-Mawāriṣ wa al-Waṣīyah fī Syarī'ah al-Islām: Dirāsah Muqāranaḥ*, Mesir: Al-Maktabah al-Taūfiqiyyah, 1999, h. 28-29

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

1. Identifikasi Masalah

Suatu keluarga ketika ditinggal mati seorang ayah memposisikan ibu sebagai *al-mabtūtah* atau janda cerai mati dan beberapa akibat hukum lainnya sebagai berikut:

- a. *Al-Mabtūtah* berkewajiban melaksanakan 'iddah yang rentang waktunya minimal tiga kali suci atau sekitar 90 hari dan atau 130 hari dan atau hingga melahirkan untuk berdiam diri di rumah dan menghindari interaksi sosial secara massif. Feminis berasumsi bahwa 'iddah hanya berlaku bagi wanita dan tidak berlaku pada pria merupakan tindakan maeginalisasi yang perlu direinterpretasi;
- b. *Al-Mabtūtah* sebagai wanita karir dalam melaksanakan syarī'ah ihdad yang dalam waktu bersamaan menjadi *ḥādinah* bagi anak-anak yatim yang harus mencari nafkah dan menyiapkan pendidikan mereka, secara tekstual terjadi problem, dinamakan kurun waktu tersebut *al-mabtūtah* dibatasi dalam berinteraksi dengan masyarakat secara umum dan berbusana ekspresi belasungkawa, padahal tuntutan dunia kerja adalah busana yang rapi dan elegan serta terbuka interaksi dengan mitra kerja yang termasuk di dalamnya kalangan pria;
- c. *Al-Mabtūtah* dalam melaksanakan ḥaḍānah memposisikan diri sebagai ibu, pencari nafkah dan kepala rumahtangga atau *single parent*, acapkali tidak mendapat perhatian dan bantuan materi sebagai biaya operasional ḥaḍānah dari ahli waris sebagaimana diperintahkan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233;
- d. *Al-Mabtūtah* sebagai ahli waris dari almarhum suaminya, mendapat respon yang ambigu dari pihak ahli waris jalur *uṣūl*, bila dilaksanakan pembagiannya setelah kematian suaminya, maka akan melemahkan posisi ekonominya dalam mengasuh anak-anak yatimnya sementara pencari nafkah (almarhum suami) telah tiada.

2. Batasan Masalah

UUP Nomor 1 Tahun 1974 dan KHI merupakan tonggak sejarah bagi perjuangan umat Islam Indonesia dalam bidang legislasi di bidang hukum keluarga, yang perlu penguatan politik dalam

memperjelas status kedudukannya khususnya KHI. Sedangkan KUHPer merupakan warisan kolonial Belanda berupa *Burgerlijk Wetboek* atau BW yang telah mendapat justifikasi berlakunya pasca kemerdekaan hingga sekarang berdasarkan asas konkordasi. Di sisi lain, konten hukum positif tersebut juga berhadapan dengan tuntutan jiwa zaman yang semakin mendesak untuk diakomodir dalam kedua regulasi tersebut, seperti munculnya CLD KHI. Kajian dalam penelitian disertasi ini hanya terfokus pada teori-teori fiqih yang terdapat dalam *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* dan hukum positif tentang hak-hak dan kewajiban *al-mabtūtah* atau wanita cerai mati yang terkait dengan 'iddah dan *ihdad*, *ḥaḍānah*, kewarisan yang sebagian besar teori-teori tersebut terakomodir dalam *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* dan pasal-pasal dalam hukum positif di Indonesia. Pada pasal-pasal 153-155 dan 170 tentang 'iddah dihadapkan pada realitas tuntutan keadilan hukum dari kalangan Feminis, dan Syarī'ah *ihdad* dihadapkan pada tuntutan performa penampilan dan kinerja wanita karir yang bertanggungjawab mengasuh anak-anak yatim. Pasal-pasal 45-49 UU No. 1 Thn. 1974 tentang Perkawinan dan Pasal 156 KHI tentang *ḥaḍānah* dihadapkan pada realitas lepas tanggungjawab ahli waris terhadap kontribusi *mu'nah* atau biaya *ḥaḍānah* anak-anak yatim yang pelaksanaannya dalam kurun waktu panjang hingga mereka mandiri di tengah keterbatasan kemampuan ekonomi *al-mabtūtah*. Pasal 188 KHI tentang inisiatif pembagian waris berhadapan dengan tradisi pembagian waris menunggu kedua orang tuanya meninggal dunia.

'iddah dan *ihdad* dalam kajian hukum perdata Islam termasuk dalam kategori hukum perorangan yang akan dianalisis dengan pendekatan Feminisne untuk 'iddah dan *Maqāṣid al-Syarī'ah* untuk *ihdad* dalam rangka mengetahui *asrār al-tasyrī'*-nya. Sedangkan *ḥaḍānah* dan kewarisan dalam hukum perdata Islam termasuk dalam kategori umum dalam hukum keluarga akan dianalisis dengan pendekatan *al-Ẓarī'ah*, baik dalam bentuk *Sadd* dan atau *Fath*-nya untuk *ḥaḍānah* dan *Maqāṣid al-Syarī'ah* untuk waris dalam teori Uṣūl Fiqihnya.

C. Rumusan Masalah

1. Bagaimana dinamika *Syarī'ah 'iddah al-mabtūtah* dalam *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* dan hukum positif terhadap tuntutan keadilan hukum kalangan Feminis?
2. Bagaimana dinamika *Syarī'ah ihdad* bagi *al-mabtūtah* wanita karir dalam memenuhi kebutuhan dasar *ḥaḍānah* anak-anak yatim?
3. Bagaimana respon *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* dan hukum positif terhadap wanprestasi ahli waris pada kontribusi *mu'nah ḥaḍānah* anak-anak yatim dari *al-mabtūtah*?
4. Bagaimana respon *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* dan hukum positif terhadap pembagian waris *al-mabtūtah* dalam masa *ḥaḍānah* anak-anak yatimnya?

D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Mencermati beberapa permasalahan pada latarbelakang penelitian ini, maka dapat dikemukakan bahwa tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

- a. Menganalisis konstruksi hukum *'iddah al-mabtūtah* dalam *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* dan hukum positif terhadap respon kalangan Feminis yang menjastivikasi sebagai ketidakadilan hukum karena hanya berlaku pada wanita dan tidak berlaku pada pria;
- b. Menganalisis konstruksi *Syarī'ah ihdad al-mabtūtah* wanita karir yang dianggap membelenggu aktifitasnya dalam mencari nafkah dan mengasuh anak-anak yatimnya dalam rentang waktu yang Panjang hingga mereka mandiri;
- c. Menganalisis respon *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah*, UUP Nomor 1 Tahun 1974, KHI dan KUHPerdara terhadap kewajiban *al-mabtūtah* dalam pelaksanaan *ḥaḍānah* anak-anak yatim dalam tenor periode panjang yang berhadapan dengan tindakan wanprestasi ahli waris pada kontribusi *mu'nah ḥaḍānah* tersebut;
- d. Menganalisis respon *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* dan hukum positif, terhadap pelaksanaan pembagian tirkah waris *al-mabtūtah* di tangan masa pelaksanaan *ḥaḍānah* anak-anak yatim yang dapat melemahkan finansialnya.

2. Kegunaan Penelitian

- a. Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi ilmiah dalam pembangunan hukum nasional khususnya hukum keluarga dalam kaitannya dengan hak keperdataan *al-mabtūtah*;
- b. Penelitian ini berkontribusi sebagai pedoman bagi para wanita yang berstatus janda dengan berbagai latarbelakangnya yang menjadi orang tua tunggal dalam rumah tangga dalam menafkahi dan mendidik anak-anaknya serta pola interaksi sosial di tengah masyarakat.

E. Penelitian Terdahulu Yang Relevan

Kajian yang berhubungan dengan *'iddah*, *ihdad*, *ḥaḍānah* dan kewarisan sudah banyak dilakukan oleh para peneliti baik pada tingkat strata satu, strata dua maupun strata tiga, namun kalau dicermati kajian tersebut bersifat parsial atau hanya satu bagian dari beberapa tema hukum tersebut di atas yang tidak mendeskripsikan permasalahan seorang wanita cerai mati dan tanggungjawab terhadap keluarganya secara keseluruhan dan solutif. Berikut akan disajikan beberapa hasil penelitian dalam bentuk jurnal:

1. Amri P Sihotang, Endah PA, A. Heru N: *Reposisi Kedudukan Janda (Cerai Mati) Dalam Hukum Waris Adat Batak Dalam Perspektif Gender*. Jurnal Dinamika Sosbud. Volume 17 Nomor 2, Desember 2015, Fakultas Hukum Universitas Diponegoro Semarang tahun 2015 dengan kesimpulan sebagai berikut:
 - a. Kedudukan janda dalam hukum waris adat Batak menurut kaidah adat masyarakat Batak, tidak memberi peluang kepada janda untuk mewarisi harta peninggalan suaminya. Meskipun masyarakat Batak menganut sistem kewarisan individual, di mana dalam sistem ini harta peninggalan akan dibagi kepada ahli waris sesuai dengan bagian masing-masing, tetapi hanya anak pria yang berhak mendapatkan bagian dari harta peninggalan tersebut. Jadi, jelaslah bahwa jika kedudukan janda dikaitkan dengan sistem kewarisan dan prinsip

kewarisan, maka dapat dikatakan bahwa janda tidak dapat mewarisi harta peninggalan suaminya, karena janda bukanlah ahli waris dari almarhum suaminya.

- b. Cara mereposisi kedudukan janda (cerai mati) dalam hukum waris adat Batak agar mempunyai kedudukan yang seimbang dengan ahli waris lainnya (perspektif Gender dan prinsip keadilan), yaitu dengan membentuk hukum adat waris nasional yang bersifat bilateral. Pembentukan hukum kewarisan nasional berdasarkan sistem bilateral adalah upaya menciptakan sistem hukum kewarisan yang seragam bagi seluruh rakyat yang asas-asas hukumnya diambil atau digali dari asas-asas hukum kewarisan dari ketiga sistem hukum kewarisan yang masih berlaku, yakni hukum kewarisan adat, hukum kewarisan Islam, dan hukum kewarisan KUH Perdata.

2. Qasim Khairi Anwar, Habib Sulton Asnawi dan Annikmah Farida: *Hak dan Kewajiban Janda Cerai Mati Dalam Adat Lampung Pepadun Lampung Tengan Perspektif Gender*. Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya, Volume 3, Nomer 2, Desember 2018, UIN Maulana Malik Ibrahim, IAI Ma'arif NU Metro Lampung,²⁰ yang kesimpulannya sebagai berikut:

- a. Hak dan kewajibannya adalah:

- 1) Wajib melaksanakan 'iddah sebagaimana syari'at Islam;
- 2) Mendapat hak nafkan dari harta almarhum suaminya, bila tidak memungkinkan maka saudara tertua pria almarhum suaminya yang menanggungnya;
- 3) Tidak mendapat hak waris, karena janda cerai mati bukan termasuk ahli waris. Harta peninggalan almarhum suami diwariskan kepada anak pria tertua dari hasil perkawinan mereka. Tetapi jika anak-anak masih kecil dan belum dewasa yang mengurus harta warisan mereka adalah ibunya sampai mereka dewasa;
- 4) Hak *ḥadhānah* terhadap anak-anaknya;

²⁰ <http://journal.iaimnumetrolampung.ac.id/index.php/jf>

- 5) Ia dapat memilih menikah dengan saudara suami atau perkawinan *Leviraat* atau *Nyemalang* dan atau menikah dengan lelaki lain dengan syarat suaminya yang baru harus menggantikan kedudukan almarhum suaminya dan masuk dalam kerabat almarhum suaminya, dan tetap memelihara dan mengurus anak-anak, atau ia tetap menjanda dengan mengurus atau memelihara serta mendidik anak-anaknya dengan menggunakan harta peninggalan suami di bawah perlindungan dan bantuan saudara-saudara suaminya.
- b. Bila ditinjau dari perspektif keadilan gender, maka ketentuan hukum tentang hak wanita cerai mati dalam hukum adat Lampung Pepadun Marga Anak Tuha Lampung Tengah bertentangan serta tidak sejalan dengan prinsip-prinsip keadilan dan kesetaraan gender;
- c. Perbedaan perolehan hak antara pria dan wanita dalam hukum adat Lampung Pepadun tersebut adalah bentuk ketidakadilan dan diskriminasi yang berbasis gender. Hal tersebut bertentangan dengan prinsip Konvensi CEDAW Pasal 1 tentang prinsip Non-Diskriminasi. Ketidakadilan tersebut juga bertentangan dengan prinsip *equality before the Law* yang terkandung di dalam UUD 45 Pasal 28 B ayat (1) dan (2) serta Pasal 28 D ayat (1);
- d. Dalam konteks kewajiban, wanita cerai mati juga mengalami ketidakadilan jika ingin menikah lagi, diharuskan menikah dengan saudara dari pihak almarhum suami (perkawinan *Leviraat* atau *Nyemalang*) atau dengan pria lain tapi harus masuk dalam kekerabatan almarhum suaminya. Dalam perspektif Konvensi CEDAW ketentuan tersebut bertentangan sebagaimana Pasal 16 Poin (b) yang menyatakan bahwa hak yang sama untuk memilih suami secara bebas dan untuk memasuki jenjang perkawinan hanya dengan persetujuan yang bebas dan sepenuhnya.
3. Lucky Ade Sessiani: *Studi Fenomenologis tentang Pengalaman Kesenian dan Kesejahteraan Subjektif pada Janda Lanjut Usia*. SAWWA: Jurnal Studi Gender– Volume: 13, Nomor: 2, Tahun

2018: 203-236, Fakultas Psikologi dan Kesehatan UIN Walisongo Semarang, yang kesimpulannya adalah:

Pertama, Kesepian adalah kegelisahan yang dirasakan secara subjektif pada saat seseorang merasa kehilangan ciri-ciri penting dalam hubungan sosialnya, yang secara umum terbagi menjadi dua: kesepian sosial dan emosional. Kesepian sosial terjadi apabila seseorang merasa tidak memiliki keterlibatan sosial, misalnya tidak memiliki teman untuk mengobrol. Kesepian emosional dapat melanda seseorang ketika kehilangan pasangan hidup yang menjadi mitra dalam berbagai aktivitas dan komunikasi perasaan lahir maupun batin. Adapun kesejahteraan subjektif adalah kesejahteraan psikologis secara umum, atau penilaian global seseorang mengenai kepuasan hidup. Perasaan sejahtera atau bahagia adalah komponen utama kualitas hidup positif seseorang. Perasaan bahagia dan bersyukur serta pandangan positif tentang kehidupan muncul dalam ucapan subjektif, seperti: Alhamdulillah saya sudah merasa senang, merasa bahagia meskipun saya hidup sendiri, tapi anak-anak pada mencintai saya, mereka selalu memikirkan dan melindungi saya. Jadi saya merasa bahagia, karena Tuhan memberi kehidupan ini.

Kedua, untuk dapat menghilangkan pengalaman kesepian dan kehilangan kesejahteraan subjektif adalah dengan menumbuhkan semangat untuk bertahan hidup dan menjalin kembali interaksi sosial. Jika mampu mempertahankan keduanya, maka lansia janda cerai mati akan mencapai kesejahteraan subjektif yang ditandai dengan perasaan bahagia dan bersyukur serta terciptanya pandangan hidup yang positif.

4. Dinda Putri Perdana dan Kartika Sari Dewi: *Hidup Terus Berlanjut: Pergulatan Emosi Pada Wanita Karir Yang Ditinggal Mati Suami*. Jurnal Empati, April 2015, Volume 4, Fakultas Psikologi Universitas Diponegoro, yang kesimpulannya adalah:
 - 1) Dinamika emosi wanita karir cerai mati sebagai *single parent* adalah bukan saja permasalahan ekonomi keluarga ataupun peran ganda, melainkan pergerakan dan interaksi

emosi menjadi suatu permasalahan terbesar bagi penyesuaian dirinya. Wanita karir cerai mati sebagai *single parent* dalam menghadapi kematian pasangan bukan hanya sebatas perasaan sedih, terkejut dan tidak percaya, tetapi juga muncul perasaan bersalah pada suami, perasaan iri ketika melihat keharmonisan pasangan suami istri dan keluarga yang utuh serta perasaan kecewa akan sikap suami yang menyebabkan kematiannya;

- 2) Proses merespon perubahan adalah melakukan adaptasi dan penyesuaian diri. *Single parent* dimaknainya sebagai peralihan tanggung jawab suami sebagai kepala keluarga dan pencari nafkah kepada istri, termasuk dimaknai sebagai memahami peran orangtua yang lebih fokus dalam pengasuhan anak, bagaimana agar anak tumbuh menjadi seorang yang sukses;
 - 3) Fokus menjadi *single parent* bagi wanita karir cerai mati sebagai *single parent* mulai dinikmati kehidupan barunya bersama anggota keluarganya dengan menerapkan aturan-aturan baru yang lebih positif yang bertujuan untuk mencapai tujuan hidupnya bersama anak-anaknya. Perubahan-perubahan aturan tersebut, misalnya seperti lebih bersikap tegas pada anak, dan menerapkan gaya hidup yang tidak konsumtif dan mandiri pada anggota keluarganya.
5. Kholid Mawardi, Siti Ma'sumah dan Faradiena Yulizar: *Strategi Pemenuhan Kebutuhan Ekonomi Janda Cerai Mati (Studi Kasus Janda Cerai Mati Di Desa Sikanco Kecamatan Nusawungu Kabupaten Cilacap)*, Jurnal Penelitian agama (JPA), Vol. 18, No. 2, Juli-Desember 2017, Institut Agama Islam Negeri Purwokerto, yang kesimpulannya adalah:
- a. Semua informan berjumlah sembilan yang merupakan janda cerai mati tidak memiliki pekerjaan tetap. Mereka bekerja serabutan, yang penting menghasilkan uang. Penghasilan mereka juga tidak mencukupi untuk memenuhi kebutuhan dasar mereka sehingga kerap berhutang kepada orang lain

- untuk mencukupi kebutuhan, terutama kebutuhan yang sifatnya mendadak;
- b. Semua informan memiliki ketergantungan bantuan orang lain, baik dari anak kandung yang sudah mandiri dari sisi ekonomi, tetangga, saudara, teman bahkan majikan pemilik usaha kerajinan keset kaki dimana mereka bekerja;
 - c. Semua informan merasa bahwa biaya fasilitas listrik dan gas terasa berat, apalagi untuk biaya fasilitas lain seperti kendaraan, rumah yang layak dan lain-lain bagi mereka sangat tidak mungkin terpenuhi mengingat keterbatasan kemampuan ekonomi atau prasejahtera;
 - d. Biaya sosial, seperti: Menghadiri *walimah al-'Ursy* yang harus membawa amplop, menjenguk orang sakit, dan lain semisalnya dirasakan sangat berat, namun tetap mereka keluarkan karena mereka hidup di tengah masyarakat agar rukun dengan tetangga. Bahkan semua informan lebih mengutamakan biaya sosial dari pada biaya kebutuhan pribadi seperti makan, pakaian dan lain-lain.

Dari lima Jurnal di atas dapat dipahami bahwa: *Pertama*, Jurnal Amri P Sihotang, Endah PA, A. Heru N dengan judul: *Reposisi Kedudukan Janda (Cerai Mati) Dalam Hukum Waris Adat Batak Dalam Perspektif Gender*. Fokus penelitian pada kedudukan wanita cerai mati yang tidak mendapatkan harta waris sama sekali dalam adat Batak sehingga perlu reformasi agar memperoleh hak waris seperti pria dengan mengadopsi beberapa spirit nilai-nilai hukum yang berkeadilan, seperti dalam KUHPerdara, hukum kewarisan Islam dan UU anti diskriminasi.

Kedua, Begitu pula pada Jurnal Qasim Khairi Anwar, Habib Sulton Asnawi dan Annikmah Farida: *Hak dan Kewajiban Janda Cerai Mati Dalam Adat Lampung Pepadun Lampung Tengan Perspektif Gender* yang kesimpulannya terkait dengan waris bahwa wanita cerai mati bukan termasuk ahli waris sehingga tidak mendapatkan bagian dari warisan almarhum suaminya.

Ketiga, Lucky Ade Sessiani: *Studi Fenomenologis tentang Pengalaman Kesepian dan Kesejahteraan Subjektif pada Janda Lanjut*

Usia, yang kesimpulannya adalah kesepian dan kesejahteraan subyektif dapat diatasi dengan interaksi dan akseptabilitas keluarga inti dan kerabatnya terhadap janda cerai mati lansia sehingga dapat menimbulkan pemikiran positif dan bahagia.

Keempat, Dinda Putri Perdana dan Kartika Sari Dewi: *Hidup Terus Berlanjut: Pergulatan Emosi Pada Wanita Karir Yang Ditinggal Mati Suami*, yang kesimpulannya adalah: Permasalahan terbesar adalah menstabilkan emosional diri dalam rangka menata peralihan tanggungjawab dari almarhum suaminya dalam mencari nafkah anak-anak, membuat norma keluarga yang baru, berhemat dalam keuangan agar dapat menghantarkan mereka ke masa depan yang lebih baik.

Kelima, Kholid Mawardi, Siti Ma'sumah dan Faradiena Yulizar: *Strategi Pemenuhan Kebutuhan Ekonomi Janda Cerai Mati (Studi Kasus Janda Cerai Mati Di Desa Sikanco Kecamatan Nusawungu Kabupaten Cilacap)*, yang kesimpulannya adalah: Komunitas janda cerai mati di desa Sikanco tidak memiliki pekerjaan yang tetap dan bekerja serabutan, bergantung pada orang lain apabila memerlukan dana dadakan untuk keperluan biaya anak-anak sekolah dan lain semisalnya serta merasa keberatan dengan biaya listrik bulanan dan biaya pergaulan di desa tersebut.

Distingsi penelitian ini dari penelitian-penelitiannya sebelumnya adalah melihat secara keseluruhan akibat hukum keperdataan dari seorang wanita cerai mati, baik yang terkait dengan hukum perorangannya, hukum keluarga maupun hukum warisnya. Kajian terintegrasi ini perlu dilakukan agar menjadi acuan bagi mereka dalam melangsungkan hidup sebagai *single parent* yang berasaskan hukum Islam di satu sisi dan dinamika tuntutan zaman yang dinamis di sisi lain dengan mengedepankan pendekatan metodologi *Uşûlî*, gender dan pendekatan lainnya yang relevan.

F. Kerangka Teori

1. Teori Utama (*Grand Theory*)

Teori utama dalam penelitian ini adalah *Maqāṣid al-Syarī'ah*. *Maqāṣid al-Syarī'ah* secara etimologi (bahasa) terdiri dari dua kata, yakni *Maqāṣid* dan *Sayrī'ah*. *Maqāṣid* adalah bentuk jamak dari

maqṣad, yang berarti “kesengajaan atau tujuan.” *Syarī’ah*, secara bahasa berarti jalan menuju air.²¹

Secara terminologis, dalam periode-periode awal, *syarī’ah* merupakan *al-Nuṣūṣ al-muqaddasah*, dari Al-qur’ān dan hadis yang mutawātir yang sama sekai belum dicampuri oleh pemikiran manusia. Dalam wujud seperti ini *syarī’ah* disebut *al-Ṭarīqah al-Mustaqīmah*.²² Muatan *syarī’ah* dalam arti ini mencakup ‘*amaliyah*, *khuluqiyah*. Dalam perkembangan sekarang terjadi reduksi muatan arti *syarī’ah*, di mana aqidah tidak masuk lagi dalam pengertian *syarī’ah*.²³

Mahmud Syaltut memberikan pengertian bahwa *syarī’ah* diartikan sebagai aturan-aturan yang diciptakan oleh Allah untuk dipedomani manusia dalam mengatur hubungan dengan Tuhan, dengan manusia baik sesama muslim atau non muslim alam dan seluruh kehidupan.²⁴ Sedangkan, Asafri Jaya Bakri mengatakan, bahwa *syarī’ah* adalah “seperangkat hukum-hukum Tuhan yang diberikan kepada manusia untuk mendapatkan kebahagiaan hidup baik di dunia maupun di akhirat.”²⁵ Kandungan pengertian *syarī’ah* yang demikian itu, secara tak langsung mengandung *Maqāṣid al-Syarī’ah*.

Satria Effendi M. Zein mendefinisikan *Maqāṣid al-Syarī’ah* adalah tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam perumusan hukum Islam. Tujuan itu dapat ditelusuri dalam ayat-ayat Al-Qur’ān dan hadis sebagai alasan logis bagi rumusan suatu hukum yang berorientasi kepada kemaslahatan manusia.²⁶ Al-Syāṭibi melaporkan hasil penelitian para ulama terhadap ayat-ayat Al-Qur’ān dan hadis, bahwa hukum-hukum disyariatkan Allah untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat.²⁷ Dengan demikian,

²¹ Ibn Manzur, *Lisān al-‘Arab*, Juz VIII, Bairut: Dār al-Sadr, 2003, h. 175

²² Fazlurrahman, *Islam*, Bandung: Pustaka, 1984, h. 140

²³ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid Syarī’ah Menurut al-Syathibi*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996, h. 62

²⁴ Mahmud Syaltut, *Islam: ‘Aq’iddah wa Syarī’ah*, Kairo: Dār al-Qalam, 1996, h.12

²⁵ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid Syarī’ah Menurut al-Syāṭibi...*, *Ibid.*, h. 63.

²⁶ Satria Effendi M. Zein, *Uṣūl Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2005, h. 233

²⁷ Abu Ishāq al-Syāṭhibi, *al-Muwafaqat fi Uṣūl al-Syarī’ah*, Bairut: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424 H/2003 M, Jilid I, Cet. III, h. 195.

mustahil Tuhan menurunkan hukum tanpa tujuan tertentu, dan tujuan tersebut adalah untuk kemaslahatan umat manusia.

Dalam penelitian ini, teori *Maqāṣid al-Syarī'ah* digunakan untuk menganalisis tujuan-tujuan dari beberapa *Syarī'ah* yang berlaku bagi *al-mabtūtah* terkait dengan hak dan kewajibannya, sebagai akibat hukum dari kematian almarhum suaminya, seperti: *ihdad* dan waris.

2. Teori Turunan (*Sub Theory*)

Berwudhu sebagai perantara bagi wajibnya *ṣalat*, hukumnya adalah wajib, demikian pula berkhalwat sebagai perantara kepada zina yang diharamkan, hukumnya adalah haram. Dua contoh di atas adalah jelas hukumnya dan tidak menjadi kajian *al-Žarī'ah*, meskipun keduanya menjadi perantara terjadinya perbuatan utama, tetapi berlaku kaidah *uṣūli*:

لِلْوَسَائِلِ حُكْمُ الْمَقَاصِدِ

Artinya: Bagi wasilah (perantara) itu hukumnya adalah sebagaimana hukum yang berlaku pada apa yang dituju.

Perbuatan perantara atau pendahuluan yang belum mempunyai dasar hukum itu dalam kajian *uṣūliyyūn* disebut dengan *al-žarī'ah*. *Al-Žarī'ah* adalah merupakan sarana yang mewujudkan tujuan suatu keinginan, sehingga secara terminologi adalah:

إِنَّ حَقِيقَةَ قَاعِدَةِ الذَّرِيعَةِ هِيَ التَّوَصُّلُ بِمَا هُوَ مَصْلَحَةٌ إِلَى مَفْسَدَةٍ.

Artinya: Sesungguhnya hakikat dari kaidah *al-žarī'ah* adalah dia yang menghubungkan sesuatu yang maslahat kepada mafsadat.

Maksudnya, seseorang melakukan suatu pekerjaan yang pada dasarnya dibolehkan karena mengandung suatu kemaslahatan, tetapi tujuan yang akan ia capai berakhir pada suatu kemafsadatan. Definisi *al-Žarī'ah* lainnya adalah sebagai berikut:

الذَّرِيعَةُ هِيَ الْمَوْصِلُ إِلَى الشَّيْءِ الْمَنْعُوعِ الْمُشْتَمِلِ عَلَى مَفْسَدَةٍ.²⁸

Artinya: Al-Ẓarī'ah adalah apa yang menyampaikan kepada sesuatu yang terlarang yang mengandung kerusakan.

Sedangkan Qarafi (w: 684 H), mengartikan al-Ẓarī'ah dengan:

الذَّرِيعَةُ هِيَ الْوَسِيلَةُ لِلشَّيْءِ وَمَعْنَى ذَلِكَ: حَسْمُ مَادَّةٍ وَسَائِلِ الْفَسَادِ دَفْعًا لَهَا كَانَ الْفِعْلُ السَّالِمَ عَنِ الْمَفْسَدَةِ وَسِيلَةً لِلْمَفْسَدَةِ.²⁹

Artinya: Al-Ẓarī'ah adalah perantara atau sarana kepada sesuatu perkara, maksudnya adalah mencegah dan menahan jalan-jalan yang menjerumuskan pada perkara yang haram meskipun nampaknya dibolehkan, demi mencegah terjadinya perkara yang haram itu.

Wahbah al-Zuhaili definisinya senada dengan Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah (w: 751 H), yaitu: Al-Ẓarī'ah adalah melarang dan menolak segala sesuatu yang dapat menjadi sarana kepada keharaman, untuk mencegah kerusakan dan bahaya.³⁰

Adapun Ibnu 'Asyūr (w: 1393 H) mengartikan al-ẓarī'ah dengan:

سَدُّ الذَّرَائِعِ قَدْ جُعِلَ لِقَبَا نَحْصُوصِ سَدِّ ذَرَائِعِ الْفَسَادِ.³¹

Artinya: Disebut sadd al-ẓarī'ah karena sudah menjadi sebutan untuk mencegah perantara/sarana kepada kerusakan.

Muhammad Hasyim Al-Burhani menetapkan rukun al-ẓarī'ah kepada tiga hal, yaitu:

- 1) Perkara yang tidak dilarang dengan sendirinya (sebagai perantara wasilah, sarana, atau jalan). Dalam hal ini dibagi menjadi tiga keadaan:

²⁸ Amir Syarifuddin, *Uṣūl Fiqh*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999, Jilid II, h. 399

²⁹ Ja'far bin Abdurrahman Qaṣaṣ, *Qa'iddah al-Sadd al-Dzarā'i' wa Atsaruhā al-Fiqhiyyu*, Beirut: Dār al-Fikr, 1431 H, h. 7

³⁰ Wahbah al-Zuhaili, *al-Wajīz fī Uṣūl al-fiqh*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1999, h. 108

³¹ Ibrahim bin Mahna bin 'Abdillāh bin Mahanna, *Sadd al-Zarā'i'* 'Inda Syaikh Islām Ibnu Taimiyyah, Riyad: Dār al-Fadhīlah, 2004, h. 26

- a. Maksud dan tujuan perbuatan itu adalah untuk perbuatan yang lain *لِغَيْرِهِ مَقْصُودًا* : , seperti: *Bai'u al- ajal*.
 - b. Maksud dan tujuan perbuatan itu adalah untuk perbuatan itu sendiri:
قَدْ يَكُونُ مَقْصُودًا لِّذَاتِهِ, seperti mencaci dan mencela sembahsan orang lain.
 - c. Perbuatan itu menjadi asas menjadikannya sebagai perantara atau wasilah: *الَّذِي تَكُونُ أَسَاسُ الْأَوَّلِ أَنَّهُ عَلَيْهِ الدَّرِيعَةُ*, seperti larangan menghentakkan kaki bagi seorang wanita yang ditakutkan akan menampakkan perhiasannya yang tersembunyi.
- 2) Kuatnya tuduhan kepadanya (*al-ifdā*). Inilah yang menjadi penghubung antara *wasilah* kepada perbuatan yang dilarang (*al-mutawāsil* 'ilaih), yaitu adanya tuduhan dan dugaan yang kuat bahwa perbuatan tersebut akan membawa kepada *mafsadah*.
 - 3) Kepada perbuatan yang dilarang (*al-mutawāsil* 'ilaih). *Uṣūliyyūn* mengatakan rukun ketiga ini sebagai *al-mamnū* (perbuatan yang dilarang). Maka, jika perbuatan tersebut tidak dilarang atau mubah, maka wasilah atau *dzarī'ah* tersebut hukumnya tidak dilarang.³²

Teori *al-Ẓarī'ah* dalam penelitian ini baik *Sadd* maupun *Fath*-nya digunakan untuk memitigasi potensi *mafsadah* yang terjadi pada setiap *Syarī'ah* yang berlaku bagi *al-mabtūtah* terkait dengan hak dan kewajibannya yang pelaksanaannya terkait dengan kerabat kedua belah pihak (*al-mabtūtah* dan atau almarhum suami), sebagai akibat hukum dari kematian almarhum suaminya, seperti: *ḥadānah*.

3. Teori Terapan (*Applied Theory*) Gender

Gender adalah suatu sifat yang melekat pada pria maupun wanita yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural. Misalnya bahwa wanita itu lemah lembut, cantik, emosional, dan sebagainya. Sementara pria dianggap kuat, rasional, jantan, perkasa, dan tidak

³² Muhammad Hisyam Al Burhani, *Sadd al-Ẓarī'ah fi al-Syarī'ah Al-Islamiyyah*, Damaskus: Dār -l- Fikr, 2005, 103-122

boleh menangis. Ciri dan sifat itu sendiri merupakan sifat-sifat yang dapat dipertukarkan. Perubahan ciri dan sifat tersebut dapat terjadi dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat yang lain, juga perubahan tersebut bisa terjadi dari kelas masyarakat ke kelas masyarakat yang berbeda. Semua hal yang dapat dipertukarkan antara sifat wanita dan pria yang bisa berubah, baik itu waktu maupun kelas adalah indikasi gender.³³

Pengertian gender yang lebih kongkrit dan lebih operasional dikemukakan oleh Nasarudin Umar bahwa gender adalah konsep kultural yang digunakan untuk memberi identifikasi perbedaan dalam hal peran, perilaku dan lain-lain antara pria dan wanita yang berkembang di dalam masyarakat yang didasarkan pada rekayasa sosial.³⁴

Dari batasan tersebut dapat dipahami bahwa Gender adalah suatu pemikiran, sikap dan perilaku suatu masyarakat tertentu terhadap jenis kelamin tertentu baik pria maupun wanita sebagai akibat konstruksi sosial yang hidup dalam masyarakat tersebut pada waktu tertentu.

Teori Gender atau feminisme dalam penelitian ini digunakan untuk menganalisis tentang *Syari'ah 'iddah* yang hanya berlaku bagi wanita dan tidak berlaku kepada pria yang dianggap sebagai ketidakadilan hukum dan memarginalkan kaum wanita.

G. Kerangka Pikir

Syari'at Islam adalah ajaran-ajaran Ilahi yang disampaikan kepada manusia dalam bentuk wahyu. Dengan demikian, hukum-hukum yang dikandung *syari'at* Islam bukanlah berasal dari pemikiran manusia. Pemikiran manusia maksimal hanya berfungsi memahami kandungan *syariat*, atau menemukan tafsirannya serta cara penerapannya dalam kehidupan, tetapi *syari'at* itu sendiri berasal dari Allah. Oleh karena itu, *syari'at* Islam tidak dapat

³³ Mansour Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, h. 9

³⁴ Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Alqur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001, h. 35

dilepaskan dari landasan filosofis imani.³⁵ Islam memberi perhatian yang besar dan rinci menyangkut perceraian. Perhatian itu disebabkan karena dalam pandangan Islam, persoalan manusia, hubungan suami-istri dan kesucian keturunan serta akibat perceraian merupakan hal-hal yang harus dipelihara lagi jelas kedudukannya.³⁶

Pada prinsipnya, setiap manusia mengalami proses perjalanan, mulai dilahirkan, hidup di bumi dan diakhiri dengan kematian. Tentu tahap-tahap tersebut akan membawa dampak hukum atau pengaruh bagi lingkungannya, terutama bagi orang yang ada hubungan dengannya, baik hubungan darah (nasab), maupun hubungan karena pernikahan.³⁷

Al-Qur'an telah memberi tuntunan bagi *al-mabtūtah* atau wanita cerai mati untuk mengemban hak dan kewajibannya sebagaimana Allah SWT., jelaskan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 234 sebagai berikut:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ
وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ
بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٣٤﴾

Artinya: Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila telah habis 'iddahnya, maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat.

Dari ayat di atas dapat dipahami bahwa dalam ajaran Islam, khususnya pada persoalan hak dan kewajiban, Islam memandang sangat penting untuk melaksanakan kedua hal tersebut, baik oleh

³⁵ Hamka Haq, *Syari'at Islam Wacana dan Penerapannya*, Makasar: Yayasan Al-Ahkam, 2003, h. 33.

³⁶ M. Quraish Shihab, *Islam Yang Saya Pahami*, Ciputat: Lentera Hati, 2018, h. 137

³⁷ Wiryono Projodikoro, *Hukum Warisan di Indonesia*, Bandung: Sumur, 1983, h.13

suami maupun istri. Jika ada pihak yang enggan atau bahkan tidak mampu memenuhi kewajibannya yang boleh jadi menjadi hak bagi yang lain akan menghadirkan suatu problem yang harus segera diselesaikan. Salah satu contohnya ialah meninggalnya almarhum suami yang menjadi penopang nafkah bagi istri dan keluarganya.

Hidup dan mati silih berganti adalah sunnatullah dalam ciptaan-Nya dan pergantian itu menyangkut individu sebagai makhluk hidup, termasuk manusia.³⁸ Kematian adalah suatu yang nyata dan hanya Allah yang kekal dan Maha Hidup.³⁹ Kematian ibarat anak panah lepas dari busurnya, akan terus mengejar sasarannya. Begitu ia mengenai sasaran, maka saat itu juga kematian tiba. Kecepatan anak panah itu melebihi kecepatan makhluk, sehingga betapapun kencangnya makhluk berlari, dan seberapa kokohnya benteng perlingkungannya, anak panah itu tetap dan pasti akan menemuinya.⁴⁰

Siklus hidup dan mati berdasarkan konsep Islam adalah sebuah rantai kehidupan yang saling menghubungkan. Kematian adalah satu dimensi kehidupan berikutnya dan akan berlangsung setelah proses kehidupan yang pertama. Peristiwa kematian dan kehidupan, oleh Al-Qur'an dinilai sebagai bentuk penciptaan yang patut diperhatikan secara seksama dan memerlukan analisis secara aktual, dengan mengacu kepada sifat Tuhan melalui representasi *Asmā' al-husnā*, bahwa tingkat kebaikan Allah SWT., memang tak terbatas. Dengan kata lain, kematian dan kehidupan adalah suatu penciptaan Allah SWT., yang patut disyukuri dan diterima seikhlas mungkin sebagai landasan ketaqwaan seorang hamba dalam konteks keimanan.⁴¹

Manusia lahir bersama dengan hak dan kewajibannya sebagai individu yang berinteraksi dengan orang lain. Hubungan interaksi tersebut bisa dengan orang tuanya, kerabatnya, keluarganya, dan juga masyarakat lingkungannya. Manusia memiliki hak dan menanggung kewajiban baik sebagai pribadi, sebagai anggota keluarga, sebagai warga negara, dan sebagai pemeluk agama, yang harus taat, tunduk

³⁸ M. Quraish Shihab, *Kematian adalah Nikmat*, Ciputat: Lentera Hati, 2013, h. 2

³⁹ Muhammad Syahrur, *Rahasia Umur, Rizki, dan Amal: Sebuah Kajian Epistemologi Islam*, Bandung: Nuansa, 2007, h. 40

⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Kehidupan Setelah Kematian Surga yang Dijanjikan Al-Qur'an*, Ciputat: Lentera Hati, 2008, h. 13

⁴¹ Umar Latif, *Konsep Mati Dan Hidup Dalam Islam* (Pernahman Berdasarkan Konsep Eskatologis) dalam *Jurnal Al-Bayan / VOL. 22 NO. 34 JULI - DESEMBER 2016*, h. 27

dan patuh terhadap syarī'at Islam. Demikian juga ketika manusia meninggal dunia. Ia membawa pengaruh dan akibat hukum kepada dirinya sendiri, keluarga, masyarakat dan lingkungannya. Kematian juga menimbulkan kewajiban baru bagi manusia yang lainnya, yaitu pengurusan jenazah yang merupakan farḍu kifāyah bagi orang yang ditinggalkannya, di samping akibat-akibat hukum lain yang salah satunya menyangkut hak para keluarga yang ditinggalkannya atau ahli waris terhadap seluruh harta yang ditinggalkan.⁴²

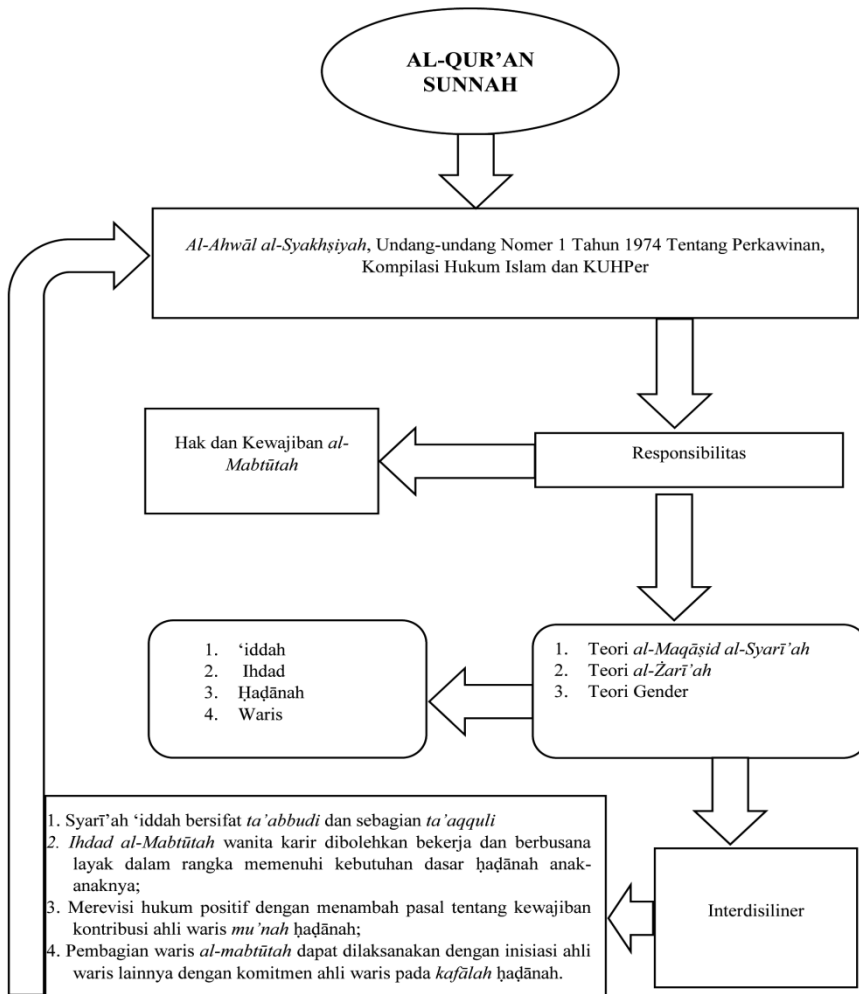
Dalam syarī'at Islam, seseorang yang meninggal dunia dan meninggalkan harta, hartanya atau *tirkahnya* wajib diwariskan kepada ahli warisnya. Pembagian harta itu harus sesuai dengan hukum yang berlaku yaitu hukum waris. Hukum Waris adalah hukum yang mengatur pemindahan hak pemilikan harta peninggalan atau *tirkah* kepada pewaris, menentukan siapa saja yang berhak menjadi ahli waris dan berapa bagian masing-masing.⁴³ Hukum waris mengatur siapa saja yang berhak menjadi ahli waris, yang mendapat bagian harta warisan, yang terhalang menerima warisan, berapa bagiannya masing-masing, bagaimana ketentuan pembagiannya, serta mengatur hak-hak yang berhubungan dengan pembagian warisan.⁴⁴ Jika yang meninggal adalah seorang suami, maka istrinya sebagai seorang janda memiliki hak dan kewajiban, antara lain 'iddah dan ihdad, hak ḥaḍānah dan waris.

⁴² Suparman Usman dan Yusuf Somawinata, *Fiqh Mawaris*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002, h. 1

⁴³ Pengertian hukum waris menurut ketentuan Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 171 Ayat 1. Lihat Mulyadi, *Hukum Waris Tanpa Wasiat*, Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro Semarang, 2008, h. 13

⁴⁴ Ahmad Rofiq, *Fiqh Mawaris*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001, h. 4

Bagan Kerangka Berfikir



H. Metode Penelitian

1. Jenis dan Sifat Penelitian

a. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kepastakaan atau *library research*, yaitu suatu penelitian yang bertujuan untuk mengumpulkan data dan informasi dengan bantuan berbagai macam materi yang terdapat di ruang perpustakaan.⁴⁵ Penelitian ini dilakukan dengan menelusuri dan menelaah literatur atau sumber-sumber tertulis yang berkaitan dengan pokok bahasan atau penelitian yang difokuskan kepada bahan-bahan pustaka.⁴⁶

Pada penelitian ini penelusuran referensi difokuskan pada hukum-hukum yang terkait dengan 'iddah, ihdad, ḥaḍānah, kewarisan, baik dalam buku-buku tafsir, hadis dan *syarh*-nya, fiqh dan *Usūl*nya dan metode pendekatan yang terkait.

b. Sifat Penelitian

Penelitian ini bersifat deskriptif, yaitu suatu penelitian yang semata-mata hanya menggambarkan atau mendeskripsikan keadaan dan kejadian atas suatu obyek yang diuraikan secara lengkap, rinci, jelas dan sistematis.⁴⁷ Sekilas penelitian deskriptif identik dengan pekerjaan seorang Jurnalis, yaitu mengamati dan kemudian menceritakan dalam tulisan di media massa. Namun penelitian deskriptif merupakan pengamatan yang bersifat ilmiah yang dilakukan secara hati-hati dan cermat dan karenanya lebih akurat dan tepat dibandingkan dengan pengamatan biasa sebagaimana dilakukan seorang Jurnalis.⁴⁸

Hasil penelitian deskriptif dalam bentuk laporan karya ilmiah. Tujuan dari penelitian itu sendiri adalah untuk

⁴⁵ Suprpto, *Metode Riset dan Aplikasinya dalam Pemasaran*, Jakarta: Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, 1981, h. 11

⁴⁶ Hermawan Warsito, *Pengantar Metode Penelitian*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992, h. 33

⁴⁷ Sumardi Suryabrata, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: Rajawali Press, 1990, h. 19

⁴⁸ Morissan, Andy Corry W, Farid Hamid, *Metode Penelitian Survei* Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012, h. 37

mengetahui keadaan atau *description of exiting reality*, hubungan antara satu hal dengan hal yang lain, khususnya hubungan sebab akibat atau *causality*. Penelitian mengenai hubungan antara beberapa hal atau *relation of variables* akan menghasilkan kesimpulan umum atau *generalization* dan atau kecenderungan umum atau *general tendency*, apabila mendekati kepastian akan menimbulkan menetapkan suatu hukum.⁴⁹ Dalam penelitian ini, akan diuraikan secara mendalam mengenai hak-hak keperdataan wanita cerai mati, baik yang bersifat personal, tanggungjawab sebagai kepala rumahtangga dan hukum kewarisan.

2. Pendekatan Penelitian

Pendekatan penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan pertimbangan untuk menjawab permasalahan dan tujuan dalam penelitian ini, yaitu tentang Hak-hak dan kewajiban seorang janda setelah kematian suaminya dan peran *single parent* dalam mengasuh dan mendidik anak-anaknya.

Bodgan dan Taylor mendeskripsikan pendekatan kualitatif dengan penelitian yang menghasilkan data deskriptif. Pendekatan kualitatif ini didasarkan pada usaha *setting* atau latar dan individu dalam latar tersebut secara holistik. Pertimbangan lainnya mengapa pendekatan kualitatif ini dipilih adalah: *Pertama*, peneliti dapat memahami realitas domain pengalaman populasi yang dikaji. *Kedua*, menyajikan hakikat hubungan antara peneliti dan informannya. *Ketiga*, lebih dapat beradaptasi dengan keterkaitan pola-pola tingkahlaku dan nilai-nilai yang menjadi latarbelakangnya. *Keempat*, desain penelitian bersifat lentur dan fleksibel dan dapat disesuaikan dengan kenyataan di lapangan. *Kelima*, konsepsi tentang realitas sosial lebih merupakan proses dan realitas yang merupakan produk dan konstruksi sosial.

⁴⁹ Dawam Raharjo, *Islam dan Transformasi Sosial Ekonomi*, Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1999, h. 14

Adapun pendekatan kualitatif dipilih dengan tiga alasan, sebagai berikut: *Pertama*, Penyesuaian metode kualitatif lebih mudah apabila berhadapan dengan gejala yang kompleks. *Kedua*, metode ini menyajikan secara langsung hakikat hubungan antara peneliti dan responden. *Ketiga*, metode ini lebih peka dan lebih dapat menyesuaikan diri dengan banyak penajaman pengaruh bersama dan terhadap pola-pola nilai yang dihadapi.⁵⁰

Realitas kehidupan wanita pasca kematian suami, baik terkait dengan ketentuan syara' terhadap diri pribadinya dalam jangka pendek berupa kewajiban 'iddah dan *Ihdad*, dalam jangka panjang ia dihadapkan pada realitas adanya tuntutan mengasuh dan mendidik anak-anak secara *single parent* yang membutuhkan dukungan finansial pada aktifitas tersebut. Di sisi lain juga adanya ketentuan syara' tentang pembagian waris yang akan mengurangi bahkan melemahkan sumber ekonomi dari asset keluarga sebelum pembagian waris tersebut terhadap dukungan keberlangsungan hidup seorang janda dan anak-anaknya.

3. Sumber Data

Dalam penelitian ini data yang dikumpulkan terdiri atas dua jenis sumber data, yaitu data primer dan data sekunder yang dapat diperoleh melalui tata kerja sebagai berikut:

- a. Data Primer, yaitu data yang diperoleh secara langsung dari sumbernya. Pada pendalaman penelitian ini, data primer yang digunakan ialah:
 - a) Buku-buku *Akhwāl al-Syakhṣiyah* dan buku fiqih secara umum yang memuat bab khusus tentang *Akhwāl al-Syakhṣiyah*;
 - b) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan;
 - c) Kompilasi Hukum Islam (KHI);

⁵⁰ Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000, h. 4-6

- d) Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHPer).
- b. Data Sekunder, yaitu data yang diperoleh dari sumber yang bukan aslinya memuat informasi atau data-data tersebut.⁵¹ Data sekunder ini terdiri dari buku-buku yang mengkaji hak-hak keperdataan cerai mati serta tulisan terkait tentang wanita cerai mati. Data ini diperoleh tidak secara langsung atau dengan menggunakan perantara media lain, seperti peraturan-peraturan hukum, dokumen hukum dan literatur-literatur yang berkaitan dengan permasalahan yang dibahas dalam penelitian ini, seperti:
- a) Yurisprudensi terkait wanita cerai mati;
 - b) Jurnal, Makalah dan artikel;
 - c) Artikel dan tulisan-tulisan di internet.
- c. Bahan hukum tersier yaitu bahan hukum yang memberi penjelasan terhadap bahan hukum primer dan sekunder. Bahan hukum tersier ini berupa kamus, ensiklopedia, artikel pada majalah atau surat kabar dan sebagainya.

Data yang ada dalam penelitian ini baik data primer, sekunder maupun tersier akan dipergunakan sebagai landasan pemikiran yang bersifat teoritis sehingga diharapkan dapat memberikan analisis yang akurat dan dapat dipertanggungjawabkan berdasarkan prinsip-prinsip ilmiah.

4. Metode Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data pada penelitian ini ialah metode dokumentasi, yakni menyelidiki benda-benda tertulis seperti buku-buku, majalah, dokumen, peraturan-peraturan, notulen rapat, catatan harian dan sebagainya.⁵² Metode dokumentasi merupakan teknik pengumpulan data yang ditujukan kepada subjek penelitian.

Adapun alasan peneliti menggunakan metode dokumentasi dalam penelitian ini, antara lain:

⁵¹ Tatang M. Arifin, *Menyusun Rencana Penelitian*, Jakarta: Rajawali, 1996, h. 132

⁵² Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, Yogyakarta: Reneka Cipta, 1993, h. 135

- a. Untuk melengkapi data yang tidak diperoleh dari metode lain;
- b. Dengan metode ini peneliti dapat mengambil data meskipun peristiwanya telah berlalu;
- c. Untuk dijadikan bahan perbandingan dari data yang telah diperoleh dengan metode lain.

5. Analisis Data

Data yang terkumpul tentunya perlu diolah kembali untuk disederhanakan dalam penyajiannya sehingga tersusun secara rapih untuk selanjutnya dilakukan analisis. Sebelum dianalisis, data diolah dengan cara reduksi data sebagai proses pemilahan, penyederhanaan, klasifikasi data kasar dan hasil pengamatan atau wawancara dilapangan yang menggunakan teknik dan alat pengumpul data yang lazim di pakai untuk penelitian sosial.

Analisis data merupakan salah satu langkah dalam kegiatan penelitian yang sangat menentukan ketepatan dan kesahihan hasil penelitian.⁵³ Analisis data dalam penelitian ini bersifat analisis deskriptif yang diawali dari penentuan unit analisis, yaitu kajian mengenai hak-hak keperdataan wanita cerai mati, pembagian kewajiban dan hak wanita cerai mati berupa kewajiban penyelenggaraan jenazah almarhum suami, takziyah, 'iddah, *ihdad* dan *ḥaḍānah* adapun haknya adalah mendapatkan hak pengasuhan anak atau *ḥaḍānah* dan bagian waris. Analisis data dilakukan pada saat pengumpulan data maupun setelah pengumpulan data selesai, yang diawali dari mengumpulkan data, muatannya, membagikan menjadi satu pola, mempelajari dan menentukan apa-apa yang akan dipelajari serta apa yang akan dilaporkan oleh peneliti. Analisis data tersebut adalah dalam rangka untuk memahami arti dan menafsirkan data sebagai suatu cara untuk menjelaskan dan membandingkan teori dengan data yang telah diolah dan diimplementasikan.

⁵³ Mumi Yunus, *Metode Penelitian: Kuantitatif, Kualitatif dan Penelitian Gabungan*, Jakarta: Kencana, 2017, H. 255

Analisis data sebagai proses penyederhanaan data ke dalam bentuk yang lebih mudah dibaca dan dipahami. Berdasarkan jenis data, maka analisis data yang digunakan yaitu teknik analisis data deskriptif kualitatif. Teknik analisis deskriptif kualitatif yang digunakan adalah teknik analisis data menurut model *stake* yaitu mencoba membandingkan antara hasil yang diperoleh dengan standard yang telah digunakan sebelumnya. Dengan model ini, peneliti berusaha mendeskripsikan mengenai hak-hak keperdataan wanita cerai mati dalam perspektif hukum Islam.

Pada tahap analisis, data-data yang telah terkumpul harus diseleksi dan diklarifikasi terlebih dahulu untuk memperoleh gambaran secara relatif dalam berbagai permasalahan yang diteliti. Langkah selanjutnya adalah melakukan analisis sebagai upaya merinci lebih lanjut, menghimpun elemen-elemen yang sesuai dan dipandang perlu dalam suatu penelitian. Analisis data merupakan proses penyederhanaan data ke dalam bentuk pernyataan yang lebih mudah untuk dibaca dan diinterpretasikan. Dalam penelitian kualitatif ini lebih kepada menjelaskan arti data berkaitan dengan teori yang telah diseleksi, karena salah satu fungsi pokok analisis data kualitatif adalah menyederhanakan data yang besar jumlahnya menjadi informasi yang lebih mudah untuk dipahami.

I. Sistematika Penulisan

Penelitian dalam bentuk disertasi ini dalam penyajian datanya dibagi menjadi enam bab. Adapun rinciannya adalah sebagai berikut:

Pada Bab pertama dengan tema: Pendahuluan, disajikan data tentang: Latarbelakang masalah, Identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, penelitian terdahulu yang relevan, kerangka teori, kerangka piker, metode penelitian dan sistematika penulisan itu sendiri;

Pada Bab kedua dengan tema: Metode *Istinbāt* Hukum Terhadap Problema Dan Solusi Wanita Cerai Mati, dengan tiga pendekatan serta potret gerakan feminisme di tanah air, sebagai

berikut: a. Pendekatan Maqāsid al-Syarī'ah, meliputi: Definisi, Dasar hukum, indikasi Maqāsid al-Syarī'ah, Hirarki Maqāsid al-Syarī'ah, Kaidah Fiqhiyah kaitannya dengan Maqāsid al-Syarī'ah, Pendapat Fuqahā' tentang Maqāsid al-Syarī'ah sebagai *Thariqah al-Istinbāth al-hukm*, b. Pendekatan al-Ẓarī'ah , meliputi: Definisi al-Ẓarī'ah, Sadd al-Ẓarī'ah, Dasar Hukum, Unsur Sadd al-Ẓarī'ah, Pembagian Sadd al-Ẓarī'ah, Hubungan antara Maqāsid al-Syarī'ah dan Sadd al-Ẓarī'ah, Kaidah Fiqhiyah yang sejalan dengan prinsip Sadd al-Ẓarī'ah, Pendapat Fuqahā' tentang Sadd al-Ẓarī'ah sebagai *Ṭarīqah al-Istinbāṭ al-hukm*, Beberapa persoalan hukum yang ditetapkan dengan Sadd al-Ẓarī'ah, Fath al-Ẓarī'ah, Dasar hukum Fath al-Ẓarī'ah, Cara menentukan al-Ẓarī'ah, Beberapa persoalan hukum yang ditetapkan dengan Fath al-Ẓarī'ah c. Pendekatan Gender, meliputi: Definisi, Dasar Hukum, Teori-teori Gender, Pendapat para ahli tentang Gender sebagai *Ṭarīqah al-istinbāṭ al-hukm*, Potret gerakan feminisme dalam hukum keluarga di Indonesia.08155629377

Pada Bab ketiga dengan tema: Hak-hak keperdataan wanita cerai mati. A. Hukum Islam tentang *al-Mabtūtah* atau Wanita Cerai Mati, disajikan data tentang: 1. *Al-Mabtūtah*, yang meliputi: Pengertian, Dasar hukum, Ketentuan-ketentuan hukum tentang *al-Mabtūtah*, dan Akibat hukum *al-Mabtūtah*; 2. '*iddah al-Mabtūtah*, yang meliputi: Pengertian '*iddah*, Dasar hukum '*iddah*, Aspek-aspek filosofi '*iddah*, Ketentuan-ketentuan hukum tentang waktu '*iddah al-Mabtūtah*, Pandangan para *Fuqahā'* tentang '*iddah al-Mabtūtah*; 3. *Ihdad al-Mabtūtah*, yang meliputi: Pengertian *Ihdad al-Mabtūtah*, Dasar Hukum *Ihdad al-Mabtūtah*, Ketentuan-ketentuan Hukum tentang *Ihdad al-Mabtūtah* dan Pandangan *Fuqahā'* tentang *Ihdad al-Mabtūtah*; 4. *Ḥaḍānah al-Mabtūtah*, yang meliputi: Pengertian *Ḥaḍānah al-Mabtūtah*, Dasar hukum *Ḥaḍānah al-Mabtūtah*, Aspek-aspek Filosofis *Ḥaḍānah al-Mabtūtah*, Ketentuan-ketentuan Hukum *Ḥaḍānah al-Mabtūtah* dan Pandangan *Fuqahā'* tentang *Ḥaḍānah al-Mabtūtah*; 5. *Waris al-Mabtūtah*, yang meliputi: Pengertian *Waris al-Mabtūtah*, Dasar hukum *Waris al-Mabtūtah*, Aspek-aspek Filosofis *Waris al-Mabtūtah*, Ketentuan-ketentuan Hukum *Waris al-Mabtūtah* dan Pandangan *Fuqahā'* tentang *Waris al-Mabtūtah*; 6.

Single Parent bagi wanita cerai mati, yang meliputi: Pengertian orang tua tunggal atau *single parent*, faktor-faktor menjadi wanita *single parent*, resiliensi wanita *single parent* dan peran ganda wanita cerai mati sebagai *single parent*. B. Hukum positif tentang Wanita Cerai Mati, yang meliputi: 1. Ketentuan umum tentang ‘*iddah* dan *ihdad* bagi wanita cerai mati Dalam regulasi KUHPerdara, UUP dan KHI; 2. Ketentuan umum tentang *Ḥaḍānah* bagi wanita cerai mati dalam regulasi KUHPerdara, UUP dan KHI; 3. Ketentuan umum tentang waris wanita cerai mati dalam regulasi KUHPerdara, UUP dan KHI.

Pada Bab keempat dengan tema: Hak-hak keperdataan wanita cerai mati dalam perspektif hukum Islam dan hukum Positif serta kontribusinya dalam pembaharuan hukum keluarga di Indonesia, meliputi: A. Konstruksi hukum perdata Islam tentang *al-Mabtūtah*, B. Wanita cerai mati dalam Hukum Positif, C. Hak-hak Keperdataan *al-Mabtūtah* dalam perspektif Uṣūliyūn dan Feminis, yang meliputi: 1. *Al-Mabtūtah* sebagai *single parent*; 2. ‘*iddah al-Mabtūtah* dan pengumpulannya dengan Feminisme; 3. *Ihdad al-mabtūtah* bagi wanita karir dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarī’ah*; 4. *Ḥaḍānah al-mabtūtah* dan sikap abai kerabat dalam perspektif *al-Ẓarī’ah*; 5. Pembagian waris *al-Mabtūtah* dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarī’ah*.

Pada Bab kelima adalah penutup yang mencakup: Kesimpulan dan rekomendasi.

BAB II

METODE ISTINBĀṬ HUKUM TERHADAP PROBLEMA DAN SOLUSI WANITA CERAI MATI

A. *Al-Maqāṣid al-Syarī'ah*

1. Pengertian *al-Maqāṣid al-Syarī'ah*

Secara Bahasa *al-Maqāṣid al-Syarī'ah* berasal dari dua suku kata: Pertama, *Maqāṣid*, berasal dari kosa kata:

قَصَدَ -- يَقْصُدُ - قَصْدًا وَمَقْصِدًا (مُفْرَدٌ) وَ مَقَاصِدُ (جَمْعٌ)

Memiliki beberapa cakupan makna sebagai berikut:

- a. Berpegang teguh, istiqamah, dan menjadi penerang pada jalan yang akan ditempuhnya dan dijalaninya,¹ seperti dalam QS. Al-Nahl [16]: 9:

وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَايِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩﴾

Artinya: Dan hak bagi Allah (menerangkan) jalan yang lurus, dan di antara jalan-jalan ada yang bengkok. Dan jikalau Dia menghendaki, tentulah Dia memimpin kamu semuanya (kepada jalan yang benar).

Ayat tersebut menerangkan bahwasannya penerang *qaṣḍun* dari jalan yang lurus hanyalah hak Allah SWT.

¹ Ibnu Manẓūr, *Lisān al-Arab*..., *Ibid.*, Jilid VII, h. 170

- b. Tidak berat sebelah dan berperilaku menengahi atau bersikap sederhana. Dasarnya adalah QS. Luqman [31]: 19:

وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ

الْحَمِيرِ ﴿١٩﴾

Artinya: Dan sederhanalah kamu dalam berjalan dan lunakkanlah suaramu. Sesungguhnya seburuk-buruk suara ialah suara keledai.²

Ayat tersebut merupakan landasan dalam kearifan dan kesederhanaan dalam berperilaku sehari-hari. Perintah tersebut berdasarkan kata kerja perintah pada ayat tersebut *Aqṣadu* dalam kajian Uṣūl fikih, *dalāl al-amr* mengandung unsur kewajiban dan atau anjuran. Dalam konteks ayat ini bermakna anjuran agar menyederhanakan perilaku atau pada saat berjalan. Pemaknaan tersebut serasi dengan apa yang dikategorikan pada poin ini.³

Adapun secara terminologi, kata *Maqāṣid* adalah pensyariatan hukum-hukum Allah.⁴ Dalam konteks kebahasaan, baik makna secara kebahasaan murni maupun makna secara terminologi memiliki hubungan yang substansif yang intinya adalah adanya titah Allah SWT., dalam urusan tertentu.

Kedua, kata *Syarī'ah* berasal dari akar kata:

شَرَعَ -- يَشْرَعُ -- شُرُوعًا وَشَرِيعَةً وَشَرْعًا

Yang merupakan *idāfah* (yang disandarkan) dari pada istilah *al-Maqāṣid al-Syarī'ah*, bermakna mata air atau sumber air. Karakteristik air adalah mengalir ke tempat yang lebih rendah. Kejernihan suatu air terdapat pada sumbernya atau mata air di mana belum tercampuri dan tercemari dengan berbagai keadaan alam. Kejernihan tersebut merupakan sumber untuk kehidupan manusia.

² *Ibid.*, h.412.

³ Nuruddin Mukhtar al-Khādimi, *Ilmu Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islamiyah*, Riyadh: Maktabah al-Abikan, 2001, h.14

⁴ Abd al-Aziz ibn Abd al-Rahmān ibn Ali Ibn Rabī'ah (selanjutnya disebut Ibn Rabī'ah), *Ilm Maqāṣid al-Syarī'ah*, Riyadh: Maktabah al-Ābikīn, 1413 H/2010 M, h. 20

Kata *Syarī'ah* memiliki similaritas antara lain: “شَرْعٌ وَ شَرْعَةٌ” keseluruhannya memiliki kandungan makna yang serupa. Sebagaimana terdapat similaritas kata berikut: “الدين - الملة - الطريقة - ”⁵ semuanya bermakna tuntunan hidup bagi umat manusia.

Adapun secara terminologi, *Syarī'ah* bermakna peraturan-peraturan yang diciptakan Allah SWT., untuk dijadikan pedoman umat manusia dalam mengatur hubungan dengan Tuhannya, dengan saudaranya sesama muslim, dengan saudaranya sesama manusia atau non muslim, dengan alam sekitar dan dengan masalah kehidupan.⁶

Berikut ini beberapa istilah *al-Maqāṣid al-Syarī'ah* yang didefinisikan oleh uşūliyyūn klasik dan moderen⁷ sebagai berikut:

1. Muhammad al-Ṭahir ibn Asyūr:

المَبَانِي وَالْحِكْمُ الْمَحْظُوتَةُ لِلشَّارِعِ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِ التَّشْرِيعِ أَوْ مَعْظَمِهَا.⁸

Artinya: Beberapa pondasi dasar dan hikmah yang terdapat pada hukum syarī'at secara kontekstual yang objek kajian umumnya adalah kondisi disyariatkannya suatu hukum.

2. Al-Fāsi mendefinisikan:

الْغَايَةُ مِنَ الشَّرِيعَةِ وَالْأَسْرَارُ الَّتِي وَضَعَهَا الشَّارِعُ عِنْدَ كُلِّ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِهِ.⁹

Artinya: Suatu tujuan dari syarī'at Islam dan hal-hal yang terdapat dalam proses pemberlakuan hukum Islam, hal tersebut tidak kasat mata yang terdapat pada hukum-hukum syarī'at Islam.

⁵ Sa'di Abu Jaib, *al-Qāmūs al-Fiqh Lughatan wa Isṭilāhan...*, Ibid., h. 193

⁶ Mahmūd Syaltūt, *al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah*, Kairo: Dār al-Qalam, 1996, h. 12

⁷ Dalam perspektif sejarah, Islam dibagi menjadi tiga periode: *Pertama*, Periode Klasik yang merupakan masa kejayaan Islam (650–1250 M). Pada masa ini lahir beberapa ulama besar dari kalangan sunni dan syi'ī, perluasan Islam dari Afrika Utara hingga Eropa (Spanyol) di belahan Barat dan melalui Persia hingga ke India di belahan Timur, *Kedua*, Periode Pertengahan (1250-1800 M) yaitu kejumudan dan fanatik mazhab, dan dominasi etnik Persia terhadap Arab dan munculnya tiga kerajaan besar Islam, *Ketiga*, Periode modern (1800 - sekarang) merupakan zaman kebangkitan umat Islam. Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, New York, Toronto and London: New American Library, 2000, h. 30-31

⁸ Muhammad al-Ṭahir bin Asyūr, *Al-Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islamiyah*, Qatar: Wazarat al-Awqaf Wa Syuun al-Islamiyah, 2004, Jilid III, h. 50

⁹ Alā al-Fāsi, *Al-Maqāṣid al-Syarī'ah Wa Makārimahā*, Kairo: Dār al-Gharib al-Islāmi, 1993, h. 25

3. Al-Raisuni mendefinisikan:

إِنَّ مَقَاصِدَ الشَّرِيعَةِ هِيَ الْغَايَاتُ الَّتِي وُضِعَتِ الشَّرِيعَةُ لِأَجْلِ تَحْقِيقِهَا لِمَصْلَحَةِ الْعِبَادِ.¹⁰

Artinya: Sesungguhnya al-Maqāsid al-Syarī'ah adalah tujuan-tujuan yang diberlakukan dalam syarī'at Islam yang bertujuan untuk merealisasikan kemaslahatan umat manusia.

4. Mustafa ibnu Karamallah Makhdum mendefinisikan:

الْمَقَاصِدُ وَهِيَ الْمَصَالِحُ الَّتِي قَصَدَهَا الشَّارِعُ بِتَشْرِيعِ الْأَحْكَامِ.¹¹

Artinya: Al-Maqāsid al-Syarī'ah adalah suatu kemaslahatan yang merupakan tujuan dari proses penetapan suatu syarī'at atau hukum-hukum Islam.

5. Nuruddin al-Khadimi mendefinisikan:

الْمَقَاصِدُ هِيَ الْمَعَانِي الْمَحْظُوظَةُ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ وَالْمُتَرَتِّبَةُ عَلَيْهَا سَوَاءٌ أَكَانَتْ تِلْكَ الْمَعَانِي حُكْمًا جُزْئِيًّا أَمْ مَصَالِحَ كُلِّيَّةٍ أَمْ سَمَتْ إِجْمَالِيَّةً وَهِيَ تَتَجَمَّعُ ضَمْنُ هَدَفٍ وَاحِدٍ هُوَ تَقْرِيرُ عِبَادِيَةِ اللَّهِ وَمَصْلَحَةِ الْإِنْسَانِ فِي الدَّارَيْنِ.¹²

Artinya: Al-Maqāsid merupakan nilai-nilai yang terkandung dalam hukum-hukum Islam secara kontekstual, baik hukum tersebut bersifat parsial maupun hukum-hukum yang mengandung kemaslahatan dalam cakupan global, yang pada

¹⁰ Ahmad al-Raisuni, *al-Madkhal Ilā Maqāsid al-Syarī'ah*, Kairo; Dār al-Salām li al-Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 2010, h.14

¹¹ Muhammad Mustafa bin Karamallah al-Makhdūm, *Qawā'id al-Wasā'il fī al-Syarī'ah*, Riyāḍ: Dār al-Isybiliya, 1999, h. 34-34

¹² Nuruddin Mukhtar al-Khadimi, *Ilmu Maqāsid al-Syarī'ah*..., Ibid, h. 20

intinya seluruh tujuan dari pemberlakuan hukum Islam adalah untuk kemaslahatan manusia itu sendiri, baik yang bersifat duniawi maupun ukhrawi.

Dari beberapa definisi tersebut di atas, dapat difahami cakupan makna *al-Maqāṣid al-Syarī'ah* adalah sebagai berikut:

- a. Pondasi dasar suatu nilai kebaikan yang terkandung dalam suatu Syarī'at Islam;
- b. Nilai-nilai kebaikan yang dirahasiakan oleh Allah SWT., terhadap Syarī'at Islam;
- c. Konten nilai-nilai kebaikan tersebut terkandung pada hukum secara parsial maupun dalam konten hukum secara global;
- d. Tujuan dari Syarī'at Islam adalah menebar kebaikan bagi umat manusia baik di dunia maupun di akhirat.

2. Dasar Hukum *al-Maqāṣid al-Syarī'ah*

Dasar hukum dari *al-Maqāṣid al-Syarī'ah* adalah beberapa dalil dari Al-Qur'ān maupun hadis yang secara umum mengenai salah satu dari tujuan syarī'at Islam, sebagai berikut:

- a. QS. Al-Hajj [22]: 78:

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۚ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ۚ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ ۖ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ

Artinya: Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (Ikutilah) agama orang tuamu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamai kamu

sekalian orang-orang muslim dari dahulu, dan (begitu pula) dalam (Alqur'ān) ini, supaya Rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia, maka dirikanlah sembahyang, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali Allah. Dia adalah Pelindungmu, maka Dialah sebaik-baik Pelindung dan sebaik-baik Penolong.

Ayat di atas menjadi landasan hukum bagi *al-Maqāsid al-Syarī'ah* karena mencerminkan salah satu prinsip di dalamnya, yaitu kemaslahatan bagi umat manusia serta tidak diperkenankan membahayakan atau menyebabkan suatu bahaya bagi orang lainnya.

b. QS. Al-Baqarah [2]: 185:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ
الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ
مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا
يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا
هَدَاكُم وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾

Artinya: Bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Alqur'ān sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). Karena itu, barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. Dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur.

Ayat di atas menginformasikan bahwasannya merupakan kehendak Syāri' agar tidak ada unsur-unsur di dalam hukum Islam yang menjadikan orang lain merasa sukar. Akan tetapi merupakan keinginan Syāri' agar seseorang melaksanakan berbagai aktifitas hariannya dengan tenang dan tidak ada kesulitan yang menghadang.

c. Hadis

Dasar hukum dari *al-Maqāṣid al-Syri'ah* yang bersumber dari hadis Nabi SAW.:

عَنِ الْحَارِثِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ رَجَالٍ مِنْ أَصْحَابِ مُعَاذٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ: كَيْفَ تَقْضِي فَقَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ

(رواه الترمذي).¹³

Artinya: Dari al-Haris bin Amr, dari salah seorang dari sahabat Mu'az, bahwasannya Rasulullah SAW., mengutus Mu'az ke Yaman, maka bersabda: bagaimana engkau akan menghukum (menyelesaikan persoalan hukum) apabila datang kepadamu satu perkara? Maka menjawab: Saya akan menghukum dengan Kitabullah. Sabda beliau: Bagaimana bila tidak terdapat di Kitabullah? Ia menjawab: dengan Sunnah Rasulullah. Beliau bersabda: bagaimana jika tidak terdapat dalam Sunnah Rasulullah? Ia menjawab: Saya berijtihad dengan pikiran dan pendapat, beliau bersabda: Segala puji bagi Allah, yang telah menyetujui seorang utusan Rasulullah. (HR. Al-Tirmizi)

Hadis di atas memiliki peran yang sangat signifikan dalam proses pengembangan hukum Islam. Karena sejatinya persoalan dan

¹³ Al-Tirmidzi, *Al-Jāmi al-Kabir: Sunan al-Tirmidzi*, taḥqīq: Basyar Awad Ma'ruf, Beirut: Dār al-Gharb al-Islami, 1998, Jilid III, h. 99

ragam kebudayaan mempengaruhi hukum dan atas suatu persoalan di dalam kehidupan umat beragama. Landasan utama di dalam mempertimbangkan suatu persoalan adalah dengan penyesuaian atau menitiktemukan antara tujuan dari pada syarī'at dan juga suatu persoalan hukum yang baru. Dalam hal ini, dukungan Nabi SAW., dengan kesepakatannya terhadap sikap Mua'az di dalam merespon perkembangan hukum adalah *ra'yun* merupakan keluasan di dalam penerapan *al-Al-Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam hukum Islam.

Sedangkan hadis yang menyebutkan tema tertentu dalam permasalahan *al-Maqāṣid al-Syarī'ah* adalah sebagai berikut:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصْرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ. (رواه مسلم).¹⁴

Artinya: Dari Abdullah ra., berkata: Rasulullah SAW., bersabda pada kami: Wahai generasi muda, barangsiapa di antara kamu telah mampu berkeluarga hendaknya ia kawin, karena ia dapat menundukkan pandangan dan memelihara kemaluan. Barangsiapa belum mampu, hendaknya berpuasa, sebab ia dapat mengendalikanmu. (HR. Muslim)

Disyariatkannya menikah, adalah atas pertimbangan maksud dan tujuan dari ibadah tersebut di dalam agama Islam. Di dalam hadis yang secara terperinci menyebutkan maksud dari menikah adalah *aghḍu lil baṣar* atau menundukkan pandangan dan *aḥṣanu lil farj* atau memelihara kemaluan.

3. Indikasi *al-Maqāṣid al-Syarī'ah*

Esensi *al-Maqāṣid al-Syarī'ah* didasarkan pada beberapa parameter, baik yang terkait dengan dalil naqli maupun akli, sebagaimana dikemukakan beberapa uṣūliyyūn sebagai berikut:

¹⁴ Muslim, *Sahīh Muslim: al-Musnad al-Sahīh al-Mukhtasar Binaqli al-Adl 'An al-Adl Ilā Rasūlillah*, Beirut: Dār Ihya al-Turas al-Arabi, tt., Jilid II, h.119

Ibn Rabī'ah berpendapat bahwa *al-Maqāṣid al-Syarī'ah* ditetapkan berdasarkan dalil naqli dan dalil aqli dengan pendekatan induktif pada naṣ-naṣ Al-Qur'ān dan Sunnah yang terkait dengan datangnya syarī'ah Islam kepada umat manusia bertujuan untuk kemaslahatan umat manusia itu sendiri dan menjauhkan mereka dari ke-*mafsadat*-an.¹⁵

Adapun indikasi penerapan *al-Maqāṣid al-Syarī'ah* dengan pendekakan dalil aqli dapat dilihat pada beberapa argument, sebagai berikut: *Pertama*, *Maqāṣid* pada setiap syarī'ah ditetapkan berdasarkan kehendak, pengetahuan dan kekuasaan serta dengan maha pengasih dan penyayangNya Allah SWT., sehingga hubungan *naql* dan *aql* adalah saling terkait dan melengkapi, karena Allah SWT., adalah Zat yang bebas berkehendak dan tidak satupun dari makhlukNya yang dapat mempersoalkannya. *Kedua*, Ketika Allah SWT., memelihara kemaslahatan pokok umat manusia, seperti: Agama dan kehidupan mereka, ketika kondisi kemaslahatan mereka terabaikan dalam hukum syarā', maka hal ini menunjukkan pengakuan Syarī' terhadap *Maqāṣid*. Hal ini juga mengindikasikan bahwa Allah SWT., menjadikan manusia dari sesuatu yang tidak ada, kemudian ada, lalu Dia tundukkan dan berikan kepada mereka segala kenikmatan dan keselamatan.¹⁶ Pemeliharaan Allah terhadap kemaslahatan hamba-hambaNya bersifat umum, baik terhadap sendi-sendi agama, kehidupan, maupun harta, darah dan kehormatan mereka. *Ketiga*, Akal dan peradaban umat manusia berjalan dalam sebuah sistem, sehingga tujuannya adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemudharatan. Jika sebaliknya, maka hal itu dipandang sebagai sesuatu yang bersifat main-main, munculnya kerusakan, penanganan urusan yang tidak profesional dan ditangani oleh orang yang tidak profesional dan dungu yang rusak disebabkan oleh niat yang jelek. Allah SWT.,

¹⁵ Ibnu Rabī'ah, *Ilm al-Maqāṣid al-Syarī'ah*..., *Ibid*, h. 107-112

¹⁶ Lihat QS.: 1. Al-Infithār [82]: 6-7, 2. Al-Jātsiyah [45]: 13 dan 3. Luqmān [31]: 20:

١. يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ٦ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوِّكَ فَعَدَلَكَ ٧
 ٢. وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ١٣
 ٣. أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَهْرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجِدِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّبِينٍ ٢٠

adalah Zat Maha Suci dari semua itu dan Dia tetapkan kesucian itu yang jauh dari sifat-sifat hina.¹⁷

Beberapa indikasi *Maqāṣid*, baik yang terdapat di dalam Al-Qur'ān maupun Sunnah maupun berdasarkan pendekatan rasio dan penalaran, keduanya merupakan upaya uṣūliyūn dalam menggali makna yang tersurat dan tersirat dari kehendak hakiki Syāri' dalam menurunkan pedoman hidup berupa syarī'ah bagi alam semesta yang tujuannya adalah terciptanya kebahagiaan duniawi dan ukhrawi dan terhindarnya dari berbagai kesengsaraan dan mara bahaya.

Adapun untuk mengetahui *al-Maqāṣid al-Syarī'ah*, Ibn Rabī'ah menggunakan beberapa metode, sebagai berikut:

Pertama, استقراء atau metode Induktif yang berfokus pada pengklasifikasian naṣ-naṣ Al-Qur'ān maupun Sunnah yang termasuk *muhkamāt* disandarkan atas *illat-allat*-nya. Dengan disandarkannya naṣ-naṣ pada *illat* yang banyak dan sepadan keberadaannya, dapat menjadi tolak ukur bagi satu hikmah yang munjadi *maqāṣid* dari Syāri', sehingga dengan demikian menghantarkan pada pengetahuan tentang tujuan Syāri'.

Kedua, مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي, yaitu pada dasarnya titah Allah SWT., dalam bentuk perintah dijabarkan untuk menjadi tuntunan dalam melaksanakan ketaatan dan larangan pada dasarnya dijabarkan untuk tuntunan meninggalkan segala bentuk larangan.

Ketiga, التعبيرات التي يستفاد منها معرفة المقاصد, yaitu Kalimat-kalimat dalam setiap ketentuan hukum Syarā' yang menjadi sarana untuk mengetahui *maqāṣid*. Dari beberapa kalimat yang menjadi ketentuan Syarā' yang merupakan kehendak Syāri' sebagai media mengetahui *maqāṣid* dari Syāri', sehingga sesuatu yang dimaksud menjadi pasti. Kalimat-kalimat tersebut juga diungkapkan dalam naṣ dengan lafal: نفع, ضرر, خير, شر, dan lafal-lafal lainnya yang mengindikasikan makna kemaslahatan dan kemafsadatan. Kalimat-kalimat ini yang sesungguhnya dimaksudkan oleh Syāri' dengan

¹⁷ Ibnu Rabī'ah, *Ilm al-Maqāṣid al-Syrī'ah*..., Ibid, h. 111-112

ungkapan ”جلب المصالح ودفع المفاسد”, sehingga mengetahui lafal-lafal yang diungkapkan dari lafal: مصالح dan مفاسد adalah merupakan metode untuk mengetahui *al-Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Keempat, سكوت الشارع عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له, yaitu berdiamnya Syāri' dari pengamalan syarā' beserta maksud yang dikehendaki oleh Syāri'. Dalam beberapa hal, sikap mendiamkan terhadap beberapa perilaku mukallaf oleh Syāri' dapat diketahui meskipun tidak ada sebab langsung untuk mengeluarkan hukumnya, sebab Dia tidak mengeluarkan hukumnya. Apa yang telah ditetapkannya itulah yang sebenarnya menjadi keinginan Syāri' dan penambahan terhadap hukum justru dianggap mengada-ada dalam agama atau bid'ah dan kontradiksi dengan kehendak Syāri'.

Keempat metode ini adalah sarana untuk mengetahui tujuan suatu syari'ah bagi umat manusia yang dimulai dengan menganalisis terhadap beberapa naṣ dalam bentuk kalimat perintah dan kalimat larangan, lalu diikuti dengan mencermati *illat* dari setiap kalimat perintah dan larangan tersebut dan adanya realitas secara *mantūq* setiap persoalan syari'ah memiliki beberapa tujuan serta mencermati sikap diamnya syāri' dari pensyari'atan sesuatu bagi umat manusia.

Muhammad Ṭahir bin Asyūr menawarkan tiga cara menetapkan *Maqāṣid al-Syarī'ah*, sebagai berikut:

- a. Dengan cara *istiqrā'* atau metode induksi, yaitu dengan cara pengambilan beberapa sampel bagi syari'ah yang diterapkan. Cara ini adalah yang terbaik dalam mendapatkan *al-maqāṣid al-syarī'ah*, dan terbagi ke dalam dua macam; yang paling baik dari dua macam itu adalah memeriksa sampel hukum-hukum yang telah ma'rūf dengan 'illat, lalu memeriksa 'illat tersebut pada proses pengambilan hukum dengan 'illat itu. Dengan demikian dimungkinkan dipahami maksud Syari'ah;¹⁸
- b. Metode mengkaji dalil ayat-ayat Al-Qur'ān yang jelas *dilālah*-nya, sehingga dengan demikian kecil kemungkinan maksud suatu ayat

¹⁸ Muhammad Ṭahir bin Asyūr, *Maqāṣid Syari'ah al-Islāmiyah*, Tunisia: Dār al-Salām, 2006, h. 17

diragukan lahir maknanya atau bukan seperti lahir penggunaan kaedah bahasa Arab;

- c. Metode melihat hadis mutawātir, baik *mutawatir ma'nawi* atau *mutawātir 'amali*. *Mutawātir ma'nawi* adalah *mutawatir* yang diperoleh dari pengamatan perilaku para sahabat yang mengamalkan semuanya apa yang dilihat pada diri Rasulullah SAW., Dengan demikian dapat menghasilkan ilmu yang meyakinkan pada masalah agama. Sedangkan *mutawātir 'amali* adalah apa yang diperoleh oleh seorang sahabat dari perbuatan Nabi yang berulang-ulang, sehingga dia berkesimpulan bahwa begitulah maksud syarī'ah itu.¹⁹

Najmudin Sulaiman al-Ṭūfi al-Hanbali²⁰ Pemikiran tentang masalah bertolak dari hadis " لا ضرر و لا ضرار " dalam *Syarh al-Arba'īn al-Nawawī*. Hadis ini menurut al-Ṭūfi adalah tidak sah tindakan yang menyebabkan kerugian pada orang lain kecuali karena sebab yang memaksa (seperti *hadd* bagi pelaku *jarīmah* yang ditentukan oleh *syarā'*). Ketentuan *hadd* ini merupakan pengecualian dari aturan umum mengenai tidak bolehnya tindakan merugikan.²¹ Al-Ṭūfi berpendapat bahwa hadis tersebut memberikan landasan umum mengenai tidak bolehnya melakukan tindakan yang merugikan, baik personal maupun komunal.

Al-Ṭūfi juga berpendapat bahwa *maṣādir al-ahkām* secara hirarkis adalah: Alqur'ān, hadis dan *ijmā'*. Jika *maṣādir al-ahkām* sejalan dengan kemaslahatan manusia, maka tidak ada yang perlu dimasalahkan. Namun, jika *maṣādir al-ahkām* baik Al-Qur'ān, hadis maupun *ijmā'* tersebut bertentangan dengan kemaslahatan, maka perlindungan kemaslahatan diprioritaskan dari *maṣādir al-ahkām* tersebut. Pemberian prioritas kepada perlindungan kemaslahatan tersebut tidak dimaksudkan untuk meniadakan validitas *maṣādir al-*

¹⁹ *Ibid.*, h. 19

²⁰ Najmuddin al-Ṭūfi adalah seorang *faqīh*, *uṣūlī* dan *muhaddīṣ* dari kalangan Hanbali yang hidup pada abad ke -7 H dan awal abad ke - 8 H. Nama lengkapnya Abu al-Rabī' Sulaiman bin Abd al-Qawī bin Abd al-Karīm bin Sa'id al-Ṭūfi tetapi lebih dikenal dengan nama Najmuddin al-Ṭūfi. Nama al-Ṭūfi diambil dari nama desa kelahirannya di daerah Sar-Sar yang termasuk wilayah Baghdad, Irak. Abd al-Wahhab Khallaf, *Maṣādir al-Tasyrī' al-Islāmī Fīmā Lā Naṣṣa Fīh*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1999, h. 96

²¹ Najmuddin al-Ṭūfi, *Syarh al-Arba'īn an-Nawawīyah*, Kairo: Dār al-Fikri, 2008, h. 13

ahkām tersebut, tetapi untuk menjelaskan fungsinya yang proposional. Adapun secara runtut argumen yang dibangun oleh al-Ṭūfi adalah sebagai berikut:

- a. Bahwa *fuqahā'* yang menolak *ijmā'* sebagai sumber hukum mengakui sepenuhnya validitas *maṣlahah*. Dengan demikian *maṣlahah* menjadi faktor pendorong konsensus di kalangan *fuqahā'*, sebaliknya *ijmā'* menjadi pemicu terjadinya perselisihan;
- b. Naṣ Al-Qur'ān dan Sunnah acap kali kontradiktif. Hal ini menjadi indikasi bahwa naṣ menjadi pemicu terjadinya perbedaan pendapat yang tercela menurut *syarā'*, sedangkan *maṣlahah* merupakan sesuatu yang substantif dan tidak diperdebatkan eksistensinya. Realitas ini menjadi landasan bahwa *maṣlahah* merupakan penyebab terjadinya konsensus *fuqahā'* sebagaimana dikehendaki oleh *syarā'*. Dengan kontruksi pemikiran demikian, maka menempatkan *maṣlahah* sebagai sumber hukum adalah suatu keniscayaan,²²
- c. Dalam tataran aplikasi, praktek pelaksanaan hukum Islam sering terjadi menyalahi *ẓahīr al-naṣ* karena pertimbangan *maṣlahah*. Contoh *pertama*, sebagian Sahabat menyalahi perintah Rasulullah SAW., seperti dalam sebuah hadis sebagai berikut:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لَا يُصَلِّينَ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَيْتِ قَرِيظَةَ
{رواه البخارى}.²³

Artinya: Rasulullah SAW., bersabda: Janganlah seorangpun dari kalian melakukan ṣalāt Ashar kecuali di Bani Quraiḍah (HR. al-Bukhari).

Tetapi prakteknya sebagian Sahabat melaksanakan ṣalāt Aṣar di jalan karena mereka beranggapan bahwa Rasulullah SAW., tidak bermaksud melarang mereka dan sebagian sahabat yang lain

²² Abd al-Wahhab Khallaf, *Maṣādir*..., *Ibid*, h. 129

²³ Al-Bukhari, *Ṣaḥīh al-Bukhari*..., *Ibid*, Jilid IV, h. 293

melaksanakannya setelah sampai di Bani Quraidah. Kejadian inipun disampaikan kepada Rasulullah SAW., dan beliau tidak mempersalahkan seorangpun dari mereka. Kedua, Contoh lain adalah menyalahinya Nabi sendiri terhadap suatu tindakan yang seharusnya beliau lakukan karena pertimbangan masalah:

عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لَوْلَا أَنَّ قَوْمَكَ حَدِيثُ عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةٍ - أَوْ قَالَ يَكْفُرُ - لَهَدَمْتُهَا وَجَعَلْتُ لَهَا غَلَقًا وَ أَصَقْتُ بِأَبَاهَا بِالْأَرْضِ وَأَدْخَلْتُ فِيهَا الْحَجْرَ. {رواه مسلم} ²⁴

Artinya: Kalau bukan karena kaummu baru lepas dari kejahiliyahan -atau, kekufuran- sungguh aku akan menghancurkan Ka'bah, membuatnya untuknya pintu dan aku tempelkan pintunya ke tanah, serta aku masukkan Hajar Ismail ke dalamnya.

Adapun terkait dengan *ijmā'*, mengemukakan beberapa argumen sebagai berikut:

- a. Landasan *ijmā'* yang berupa ayat dan hadis yang dikemukakan oleh mayoritas fuqahā' merupakan *istidāl* dengan pendekatan *ẓāhir al-naṣṣ* yang didengar dari mulut ke mulut. Dalil-dalil itu tidak mempunyai kepastian hukum karena mengandung banyak kelemahan yang dapat diungkap dari hasil penelitian yang mendalam. Ber-*istidāl* dengan pendekatan *ẓāhir al-naṣṣ* dapat dibenarkan apabila didukung oleh *ijmā'*. Bila sinergi *istidāl* ini terjadi, maka *ijmā'* berlaku berdasarkan *ijmā'* pada masa sebelumnya dan terjadilah suatu perputaran mata rantai yang tidak akan berkesudahan;²⁵

²⁴ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*..., *Ibid.*, Jilid II, h. 972

²⁵ Abd al-Wahhab Khallaf, *Maṣādir*..., *Ibid.*

b. QS. Al-Nisā':[4]: 115:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ
الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾

Artinya: Dan barangsiapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, kami biarkan ia berkuasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan kami masukkan ia ke dalam jahannam. Dan jahannam itu seburuk-buruk tempat kembali;

Kata ummati dalam hadis:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إِنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ.
{رواه ابن ماجه}

Artinya: Sesungguhnya umatku tidak akan bersepakat dalam kesesatan (HR. Ibn Majah).

Kedua kata tersebut (almukminin dan ummati), padahal dalam hadis yang lain Rasulullah SAW., bersabda bahwa umatnya nanti akan terpecah menjadi 73 golongan. Seandainya benar-benar terjadi konsensus di kalangan mereka yang terpecah-pecah tersebut tentu kesepakatan tersebut menjadi *dilālāh qaṭ'iyah*. Nampaknya hal tersebut mustahil terwujud dan walaupun terwujud hanya pada masalah *i'ṭiqādiyyah* dan masalah *furū'* yang skupnya sangat terbatas. Konsensus mereka dalam persoalan *i'ṭiqādiyyah* ini dapat dijadikan dasar hukum.²⁶

Al-Ṭūfi juga mensinyalir adanya kelemahan *ijmā'* dari aspek 'iṣmah para pelaku *ijmā'* dari segala kesalahan dan kekeliruan Hal ini dapat dilihat dari realitas adanya pelaksanaan *ijmā'* dalam aplikasinya selalu menuai penolakan oleh sebagian *fuqahā'*. Sebagai cacatan seperti yang terjadi pada sahabat Abu Bakar, Umar dan Utsman telah sepakat untuk meng-hijab *nuqṣān* kedudukan

²⁶ Ibid.

kewarisan seorang ibu dengan porsi bagian 1/3 menjadi 1/6, karena bersama dengan dua saudara dalam mereka yang termasuk *furūd al-muqaddarah*. Lalu Ibnu Abbas ra., menolak kesepakatan tersebut dengan mengatakan bahwa ibu *mahjūb nuqṣān* dari 1/3 menjadi 1/6 bila bersama dengan minimal tiga saudara. Kasus lain yang merupakan *ijmā'* dan sebagian sahabat lain tidak menyepakati hukumnya adalah bolehnya tayamum karena sakit atau karena tidak ada air. Ibnu Mas'ud ra., berpendapat bahwa tayamum diperbolehkan, tidak terbatas karena kondisi seseorang yang sedang sakit atau tidak ada air saja, tapi juga boleh karena musim dingin dalam hal ada air sekalipun.²⁷

Ini adalah beberapa argumen yang dibangun oleh al-Ṭūfi terkait dengan pemikirannya yang mengutamakan *maṣlahah* ketimbang *dilālāh qa'riyah* maupun *ijmā'* sekalipun yang bertentangan terwujudnya *maṣlahah* itu sendiri.

Upaya *uṣuliyūn* dalam menggali *al-Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam setiap ibadah, baik *mahḍah* maupun *ghairu mahḍah* tidak terlepas dari keimanan mereka yang mendalam dan daya intelektualitas yang selalu ingin tahu terhadap hal-hal yang secara kasab mata tidak nampak, namun tidak jarang sarat makna dan hikmah yang mendalam.

4. Hirarki *al-Maqāṣid al-Syarī'ah*

Al-Maqāṣid al-Syarī'ah dilihat dari segi universalitasnya (*al-maqāṣid al-kullīyyah*), *uṣuliyūn* membagi tujuan-tujuan universal kepada tiga peringkat, yaitu *al-maqāṣid al-ḍarūriyyah*, *al-maqāṣid al-hājiyyah*, dan *al-maqāṣid al-tahṣīniyyah*.²⁸

a. *Al-Maqāṣid al-ḍarūriyyah*

Dimaksudkan dengan makna *al-maqāṣid al-ḍarūriyyah* yaitu tujuan-tujuan Syari'ah yang bersifat pokok atau mendasar yang harus ada untuk kelancaran urusan agama dan kehidupan, apabila

²⁷ *Ibid.*, h. 127-128

²⁸ Ibnu Rabī'ah, *Ilm Maqāṣid al-Syarī'ah*, *Ibid*, h. 125. Bandingkan dengan Muhammad Habib, *Maqāṣid al-Syarī'ah*, *Ibid*, h. 267. Bandingkan dengan Al-Khādimi Abbas, *Fī Maqāṣid al-Syarī'ah*, *Ibid*, h. 41

unsur-unsur pokok itu tidak terpenuhi akan berakibat terancamnya jalan kehidupan yang normal, bahkan dapat merusak dan menghancurkan kehidupan secara total. Kelak di akhirat akan kehilangan kebahagiaan, keselamatan, dan kembali dalam keadaan rugi yang nyata.²⁹ Peringkat pertama yang harus dipelihara dan menjadi skala prioritas ini adalah lima aspek nilai universal, yaitu agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal. Untuk melindungi lima aspek nilai universal tersebut dilakukan dengan memperkuat fondasinya dan menetapkan kaidah-kaidahnya sehingga berjalan dengan stabil dan terhindar dari hal-hal yang mungkin terjadi. Adapun lima aspek nilai universal tersebut, berikut ini akan dijelaskan secara rinci. Untuk memelihara dan menyelamatkan agama, Islam mewajibkan pokok-pokok keimanan dan ibadah kepada Allah SWT., seperti:

- 1) Beriman kepada Allah, mengucapkan dua kalimat *syahādah*, melaksanakan *ṣalāt*, mengeluarkan zakat, berpuasa di bulan Ramadan dan haji ke Baitullah bagi mereka yang telah mampu, sekaligus melarang hal-hal yang merusaknya;
- 2) Memelihara jiwa, Islam mewajibkan memenuhi kebutuhan pokok berupa sandang, pangan, dan papan dengan tidak berlebihan, sekaligus melarang hal-hal yang mengancamnya, dan melaksanakan sanksi bagi orang yang melakukannya, seperti melaksanakan hukuman *qīṣaṣ* bagi orang yang membunuh dengan sengaja, *diyāt*, dan *kaffārat* bagi orang yang membunuh karena kesalahan;
- 3) Memelihara keturunan, Islam mengatur perkawinan, dan melarang perzinahan, pergundikan, permesuman dan lain semisalnya;
- 4) Memelihara harta, Islam mensyariatkan hukum-hukum *mu'amalah*, sekaligus melarang hal-hal yang akan merusaknya, seperti: Melarang pencurian dan melaksanakan hukuman potong tangan bagi orang yang melakukan pencurian tersebut;
- 5) Memelihara akal, Islam mewajibkan pendidikan dan pembelajaran bagi setiap orang sepanjang hidupnya, dan

²⁹ Al-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah...*, *Ibid*, Jilid II, h. 4

melarang hal-hal yang dapat merusak akal, seperti mengkonsumsi minuman beralkohol.³⁰

Semua ketentuan tersebut satu sama lain saling terkait dan terintegrasi, seperti upaya memelihara, melindungi dan menyelamatkan agama, hal ini berarti pula berupaya untuk memelihara, melindungi dan menyelamatkan jiwa, keturunan, harta, dan akal sebagai konsekuensi logis dari aturan-aturan agama yang melindunginya.

b. *Al-Maqāṣid al-hājiyyah*

Al-Maqāṣid al-hājiyyah, yaitu tujuan-tujuan sekunder yang dibutuhkan manusia dalam hidupnya secara wajar untuk memberikan kelapangan baginya dan apabila kebutuhan-kebutuhan tersebut tidak terpenuhi, maka tidak akan berakibat menyulitkan dan menyusahkannya, dan juga tidak sampai pada tingkat kerusakan yang fatal yang dapat menyentuh kemaslahatan umum (*al musalih al-ammah*).³¹

Kebutuhan sekunder bila tidak dipenuhi yang disebabkan oleh beberapa faktor yang sulit untuk diusahakan, maka kehidupan manusia tidak akan fatal, hanya saja terjadi kekurangsempumaan, dan bahkan kesulitan-kesulitan. *Al-Maqāṣid al-hājiyyah* dalam kaitan dengan *al-kulliyah al-khams* dapat dijelaskan secara rinci sebagai berikut:

- 1) Ibadah ṣalāt sarana primer yang dibutuhkan antara lain adalah adanya masjid, namun tanpa masjid, tujuan untuk melindungi agama melalui ibadah ṣalāt tidaklah rusak total, tetapi mengalami kesulitan dalam menegakkan ṣalāt tersebut. Hal ini membuka peluang seseorang untuk ṣalāt di rumah masing-masing, ṣalāt di ruang-ruang terbuka atau di tempat kerja, tetapi kehadiran masjid sangatlah membantu;
- 2) Menyelamatkan jiwa sebagai tujuan sekunder, maka hal-hal yang dibutuhkan adalah adanya sembako dan alat masak. Bila dicermati secara seksama, manusia tidak akan mati bila

³⁰Muhammad Habib, *Maqāṣid al-Syarī'ah*, *Ibid.*, h. 268-269. Bandingkan dengan. Ibn Rabi'ah, *Ilm Maqāṣid al-Syarī'ah*, *Ibid.*, h. 13-2-133.

³¹ Al-Syāṭibi, *al-Muwafaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*..., *Ibid.*, Jilid II, h. 4-5

mengonsumsi sembako tanpa dimasak, tetapi kehadiran alat masak dapat melengkapi jenis menu yang dapat dihidangkan dan mewujudkan berbagai kemudahan dalam proses menghidangkan makanan dalam rangka menyelamatkan jiwa;

- 3) Menyelamatkan akal sebagai tujuan primer, Islam mencanangkan wajib belajar seumur hidup kepada umat Islam. Adapun hal-hal yang dibutuhkan adalah beberapa fasilitas pendidikan, seperti: Tenaga pendidik yang memadai, lembaga pendidikan dan sarana pendukung lainnya. Bila tanpa guru dan lembaga pendidikan, maka perlindungan terhadap akal melalui proses belajar tidak akan musnah, tetapi mengalami banyak hambatan. Mencerdaskan masyarakat memang tidak hanya melalui jalur pendidikan formal, misalnya dengan membaca buku di sawah atau mendengarkan radio di pasar, tetapi kehadiran lembaga pendidikan sangat dibutuhkan bagi proses pencapaian tujuan melindungi akal yang dikemas dalam paket pendidikan baik formal maupun nonformal;
- 4) Melindungi harta sebagai tujuan primer, maka hal-hal yang dibutuhkan adalah adanya peraturan yang melindungi kepemilikan harta secara pribadi dan kolektif serta aparat penegak hukum. Seseorang dapat melindungi hartanya dengan senjata tajam bahkan senjata api, tetapi tanpa peraturan yang memiliki kompetensi absolut mempoteksi hak-hak privat secara legal dan formal, maka kepemilikan harta secara pribadi dan kolektif selalu terancam;
- 5) Melindungi keturunan sebagai tujuan primer melalui pernikahan. Hal-hal yang dibutuhkan kelengkapannya adalah dokumentasi legalitas pernikahan atau buku nikah. KUA memiliki peran penting dalam mendokumentasi perkawinan, memang nikah bisa saja dilakukan tanpa melibatkan KUA, tetapi kehadiran KUA dengan berbagai perangkat perlengkapannya justru akan lebih menjamin hak dan kewajiban para pihak terutama ketika terjadi persengketaan perkawinan.³²

Al-Maqāṣid al-hājiyyah pada prinsipnya adalah sebagai komplemen pelengkap dari *al-Maqāṣid al-darūriyyah* yang

³² Yudian Wahyudi, *Uṣūl fiqh versus Hermeneutika Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2010, h. 46

kedudukannya menyempurnakan nilai-nilai yang dimuat dalam *Maqāṣid al-darūriyyah* tersebut yang tidak dapat di pandang sebelah mata dalam melindungi dan melaksanakan *al-maqāṣid al-kullīyyah* yang intinya adalah *al-kullīyyat al-khms*.

c. *Al-Maqāṣid al-Tahsīniyyah*

Al-Maqāṣid al-tahsīniyyah adalah memenuhi kebutuhan--kebutuhan yang dianggap wajar dan baik, serta menjauhi hal-hal yang tidak disukai oleh rasio atau akal sehat. Pembahasan ini berada di bawah dalam bab akhlak yang mulia.³³

Dari batasan di atas bermakna bahwa *al-maqāṣid al-tahsīniyyah* kehadirannya itu tidak menjadi suatu kemestian (*dururi*) dan kebutuhan yang mesti ada (*al-hājah*). Hal ini berarti bahwa meskipun tidak dipenuhi tidak akan merusak dan mempersulit kehidupan. Karena esensi *maqāṣid al-tahsīniyyah* adalah berfokus pada ranah estetika, keindahan dan akhlakul karimah. Dan *al-Syāri'* sendiri memelihara bagi tujuan-tujuan estetika ini. Indikasinya adalah QS. Al-Mā'idah [5]: 6:

وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾

Artinya: Tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur.

Demikian juga Nabi SAW., bersabda sebagai berikut:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ.³⁴

Artinya: Sesungguhnya aku diutus (ke dunia ini) untuk menyempurnakan ankhak yang mulia.

Al-Maqāṣid al-tahsīniyyah esensinya hampir sama dengan peringkat sebelumnya yang bersifat menyempurnakan dan

³³ Al-Syātibī, *al-Muwaḥḥaḥāt fī Uṣūl al-Syārī'ah*..., Ibid, Jilid II, h. 5

³⁴ Malik bin Anas, *al-Muwaḥḥaḥāt*, Tahqīq: Fuad Abd al-Bāqī', Kairo: Dār al-Hadīts, 2006, h. 605

melengkapi sehingga terasa dan terlihat lebih elok. Adapun rincian contohnya dalam beberapa bidang adalah sebagai berikut:

- 1) Aspek ibadah. Hal ini dapat dilihat pada disyar'atkannya cara menghilangkan najis, cara bersuci secara umum, menutup aurat, memakai perhiasan, melakukan perbuatan-perbuatan sunnah seperti bersedekah, dan yang semacamnya;
- 2) Aspek tradisi. Hal ini dapat dilihat pada tata cara dan etika makan dan minum, menjauhi makanan dan minuman yang najis, dengan catatan dalam memenuhi kebutuhan ini tidak boleh berlebihan dan berlaku kikir atau bakhil;
- 3) Aspek *muamalah*. Hal ini dapat dilihat pada dilarangnya menjual barang (benda) najis, kelebihan air, dan rumput, dicabut hak wanita untuk memimpin dan mengawinkan dirinya sendiri, dan lain semisalnya.
- 4) Aspek *jinayah*. Hal ini dapat dilihat pada kasus dilarang membunuh wanita dan anak-anak dalam peperangan, dilarang memotong pepohonan yang berbuah dan lain semisalnya. Contoh-contoh tersebut dapat dianalogikan kepada permasalahan lain yang sama, di mana terdapat estetika atau maslahat di atas tuntutan *darūriyyah* dan *hājiyyah*. Ketidadaannya tidaklah sampai merusak maslahat *darūriyyah* dan *hājiyyah*. Hal ini didasarkan pada perannya sebagai estetika dan keindahan semata.³⁵

Dari paparan ketiga peringkat tersebut di atas, tampaknya peringkat *hājiyyah* menjadi penyempuma bagi peringkat *darūriyyah*. Peringkat *tahsīniyyah* fungsinya menjadi penyempuma bagi peringkat *hājiyyah*. Sedangkan peringkat *darūriyyah* menjadi pokok *hājiyyah* dan *tahsīniyyah*.³⁶ Pengklasifikasian kepada tiga peringkat tersebut substansinya tidak lain adalah dalam rangka memelihara lima nilai universal untuk terealisimya mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.

³⁵ Ali Hasaballah, *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmi*, Mesir: Dār al-Fikr al-Arabi, 1417 H/1997 M, h.

³⁶ *Ibid.*

5. Kaidah Fiqhiyah yang relefan dengan *al-Maqāṣid al-Syarī'ah*
Adapun kaidah fiqhiyah adalah sebagai berikut:

(١) الضَّرَرُ يُدْفَعُ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ.

Artinya: Kemudharatan itu ditolak sebisa mungkin.

Kemudharatan hendaknya wajib dihindari sedapat mungkin sebelum terjadi, karena “mencegah” lebih baik daripada “mengobati”. Usaha menghindari mudarat itu semampunya secara keseluruhan, jika memang mungkin dan jika pun tidak dapat seluruhnya, maka sampai pada batas yang mungkin untuk dilakukan.³⁷ Jihad disyariatkan untuk melawan musuh dan menghindari mudarat dari mereka, ketetapan sanksi dan hukuman bagi pelaku jinayat ditujukan selain sebagai efek jera, juga untuk mencegah orang lain melakukannya, adanya hak *syuf'ah* untuk melindungi orang yang berserikat dan kewajiban *diyāt* bagi pembunuh yang dimaafkan.³⁸

(٢) الضَّرَرُ لَا يُزَالُ بِالضَّرَرِ.

Artinya: Kemudharatan tidak dihilangkan dengan kemudharatan juga.

Pada kaidah pokok disebutkan bahwa kemudharatan itu harus dihilangkan. Menghilangkan kemudharatan itu tidak dengan kemudharatan pula. Kaidah ini sesungguhnya dapat dikategorikan membatasi kaidah pokok tersebut, bahwa segala sesuatu yang membahayakan tidak boleh dihilangkan dengan bahaya pula, meskipun dengan bahaya yang lebih rendah, apalagi dengan bahaya yang lebih besar. Tidak boleh menghilangkan mudaharat bagi seseorang dengan memudaratkan orang lain. Sebab semua orang sama dihadapan Syāri'.

³⁷ Muhammad Mustafa al-Zuhaili, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah wa Taṭbīqatuha fī al-Madzāhib al-Arba'ah*, Damaskus: Dār al Fikr, 2006, h. 208

³⁸ Muhammad ibn Ahmad al-Zarqā', *Syarh Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dār al-Qalam, 1993, h. 207

³⁹ Muhammad Mustafa al-Zuhaili, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah...*, *Ibid.*, h. 209

Dengan demikian tidak boleh seseorang menjaga hartanya dengan menghilangkan harta orang lain, tidak boleh orang yang kelaparan mengambil makanan orang lain yang juga kelaparan.⁴⁰

(٣) دَرءُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَى مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ.

Artinya: Menolak mafsadah (kerusakan) lebih utama dari pada menarik masalah.

Teks kaidah yang senada dengan kaidah ini adalah:

عِنَايَةُ الشَّرْعِ بِدَرءِ الْمَفَاسِدِ أَشَدُّ مِنْ عِنَايَتِهِ بِجَلْبِ الْمَصَالِحِ.

Artinya: Melaksanakan Syarā' dengan meninggalkan kerusakan akan jauh lebih baik dari pada melaksanakannya dengan mengambil masalah dari padanya.

Syarī'at datang untuk menarik masalah dan menolak mafsadah. Jika mafsadah dan masalah bertentangan, maka menolak mafsadah itu didahulukan, sebab penjagaan dari mafsadah itu jauh lebih penting. Hilangnya mafsadah sesungguhnya secara otomatis akan mendapatkan masalah juga. Meskipun mungkin bukan masalah yang dituju awalnya. Ada sebuah hadis yang mengisyaratkan hal tersebut di atas, sebagai berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَانْتَهُوْهُ.
(رواه البخارى) ⁴¹.

Artinya: dari Abu Hurairah ra., berkata: Rasulullah SAW., bersabda: Apabila aku memerintahkan kamu dengan suatu urusan maka laksanakanlah sesuai kemampuan kamu dan jika aku melarang kamu suatu urusan maka hindarkanlah.

⁴⁰ Saleh bin Ghanim al-Sidlān, *Al-Qawā'id al Fiqhiyyah al-Kubrā wa ma Tafāra 'anha*, Riyadh: Dār al Nasyri wa al- Tauzi', tt., h. 514

⁴¹ Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Damaskus: Dār al-Fikr, 2003, Jilid VI, h. 265

Dalam kasus-kasus fiqih dapat dijumpai bahwa larangan seseorang menjual barang-barang yang diharamkan, seperti khamr meskipun mendatangkan keuntungan, dimakruhkan puasa hari Arafah jika diragukan bahwa hari itu mungkin hari raya Idul Ada (mendahulukan larangan puasa hari raya), sedekah kepada keluarga dekat lebih diutamakan dari keluarga yang jauh atau orang lain.⁴²

(٤) الضَّرُّ الْأَشَدُّ يُزَالُ بِالضَّرِّ الْأَخْفِ.⁴³

Artinya: Kemudharatan yang berat dihilangkan dengan kemudharatan yang ringan.

Dalil kaidah ini adalah QS. Al-Baqarah [2]: 191, al-Hujurah [49]: 9 dan hadis yang menceritakan seorang Arab Badui yang buang air kecil di masjid, lalu dibiarkan dahulu oleh Rasulullah SAW., sampai selesai, lalu Rasulullah SAW., memerintahkan membersihkannya.⁴⁴

Kaidah ini menunjukkan bahwa kemudharatan itu dapat bertingkat yang dapat dilihat dari akibat yang ditimbulkannya ataupun bentuk mudarat itu sendiri. Sehingga jika ada dua mudarat, yang satu membahayakan kemaslahatan umum, sedangkan yang satu kemaslahatan bersifat khusus, maka yang bersifat khusus harus diabaikan. Sebagai contoh: Memakan bangkai yang mengandung bahaya yang ringan lebih dipilih dibandingkan dengan kebinasaan karena kelaparan, memaksa seseorang yang tinggal di samping masjid atau di samping mengalirnya air untuk menjual tanahnya ketika sangat dibutuhkan untuk perluasan masjid atau perluasan jalan mengalirnya air.⁴⁵

(٥) الضَّرُورَاتُ تَبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ.⁴⁶

Artinya: Darurat itu menghilangkan/membolehkan larangan.

⁴² Muhammad Mustafa al-Zuhaili, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah...*, Ibid, h. 240

⁴³ Saleh bin Ghanim al-Sidlān, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah...*, Ibid, h. 527

⁴⁴ Hadis diriwayatkan oleh imam Muslim pada jilid 1 halaman 190 no 284-285 dan Imam Bukhari Jilid 1 halaman 29 nomor 216, sebagai berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَالَ فِي الْمَسْجِدِ فَتَارَ إِلَيْهِ النَّاسُ لِيَقْعُوا بِهِ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعُوهُ وَأَهْرِيقُوا عَلَى بَوْلِهِ ذُنُوبًا مِنْ مَاءٍ أَوْ سَجَلًا مِنْ مَاءٍ فَلَمَّا بَعَثَ مِيسِرِينَ وَلَمْ تَبْعَثُوا مَعْسِرِينَ. (رواه البخاري و مسلم)

⁴⁵ Muhammad Mustafa al-Zuhaili, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah...*, Ibid, h. 259

⁴⁶ Materi nomor 22 dari *Majallah Al-Ahkām al-Adliyah*.

Kaidah ini memungkinkan seseorang melakukan hal-hal yang terlarang oleh syarā' disebabkan adanya keadaan yang mendesak yang dapat membahayakannya. Darurat dalam arti sempit adalah keadaan yang menyelimuti manusia dalam situasi dan kondisi yang tidak baik yang mana mendorongnya melakukan hal yang diharamkan dan dilarang dalam Syarā' guna memelihara jiwanya dari kebinasaan atau memelihara agar jangan musnah atau untuk menghindari hal yang menyakitkan baik itu secara yakin atau diduga demikian. Begitu pula kebolehan memakan bangkai dan atau daging babi ketika lapar serta boleh minum khamr ketika haus bilamana makanan dan minuman lain tidak ada. Boleh mengucapkan kata kafir saat terpkasa, boleh membuang harta orang lain ke laut, saat kapal akan tenggelam karena sarat muatan, boleh dokter melihat aurat pasiennya untuk keperluan pengobatan.⁴⁷

(٦) مَا أُبِيحَ لِلضَّرُورَةِ يُقَدَّرُ بِقَدَرِهَا.⁴⁸

Artinya: Apa yang dibolehkan berdasarkan darurat ditetapkan berdasarkan ukurannya.

Kaidah ini menunjukkan bahwa segala sesuatu yang dibolehkan karena kondisi darurat, tidak membebaskannya melakukan hal yang dilarang tersebut sesuai kehendaknya dibatasi oleh kemudharatan yang mungkin diakibatkannya. Sehingga tujuan pembolehan itu hanya untuk menghindari terwujudnya kemudharatan ataupun menghindari kebinasaan. Selain itu, menurut Wahbah Zuhaili, pembolehan itu hanyalah penghapusan penyiksaan bukan penghapusan kewajiban mengganti. Kaidah ini berhubungan dengan kaidah sebelumnya, sehingga penerapannya pun dapat berlaku dalam satu perbuatan, seperti kebolehan memakan bangkai atau daging babi, melainkan dalam batas sekedar menyelamatkan jiwa dan raga.

⁴⁷ Saleh bin Ghanim al-Sadlān, *al-Qawā'id al Fiqhiyyah*..., *Ibid*, h. 247

⁴⁸ *Ibid*. h. 272

6. Pendapat Fuqahā' tentang *al-Maqāṣid al-Syarī'ah* sebagai *Turuq al-Istinbāt*

Ibnu Taimiyah di dalam beristinbat suatu hukum, memposisikan *al-Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam tiga pembagian, sebagaimana berikut:

Pertama, tujuan-tujuan terbesar dari pada syarī'at Islam “مقاصد الأعظم للشرعة الإسلامية”. Di dalam bagian pertama ini menjaga agama *hifḍu al-dīn* merupakan tujuan terbesar dari pada seluruh aspek hukum di dalam agama Islam. Sebagai contoh dari bagian pertama ini, Ibnu Taimiyah menjelaskan beberapa hal di dalamnya:

- a) Menjaga agama merupakan tujuan terbesar dari seluruh ajaran-ajaran agama samawi. Tanpa agama samawi, pada umumnya umat manusia tidak dapat memperoleh kedamaian dan ketenangan di dalam kehidupannya, terlebih lagi di dalam proses regenerasi kehidupan sangat ditentukan dengan proses menjaga ajaran agama, sehingga Ibnu Taimiyah mengemukakan bahwasannya:

الرِّسَالَةُ ضَرُورِيَّةٌ لِلْعِبَادِ وَلَا بُدَّ لَهُمْ مِنْهَا، وَحَاجَاتُهُمْ إِلَيْهَا فَوْقَ حَاجَاتِهِمْ إِلَى كُلِّ شَيْءٍ، وَالرِّسَالَةُ رُوحُ الْعَالَمِ وَنُورُهُ وَحَيَاتُهُ، فَأَيُّ صَلَاحٍ لِلْعَالَمِ إِذَا عَدِمَ الرُّوحَ وَالْحَيَاةَ وَالنُّورَ.⁴⁹

Artinya: Risalah yang merupakan ajaran agama merupakan kebutuhan yang mendesak bagi seorang hamba dan tidak boleh tidak untuk menyertainya, kebutuhan seorang hamba atasnya (risalah) di atas kebutuhan segalanya, dan risalah tersebut merupakan jiwa, cahaya dan kehidupan bagi alam semesta ini, maka kebajikan apa yang dapat diperoleh manakala tanpa hadimya jiwa, kehidupan dan cahaya (di dalam kehidupan manusia).

⁴⁹ Yusuf al-Qarḍawī, *Nazhariyah Al-Maqāṣid al-Syarī'ah Baina Ibnī Taimiyyah Wa Jumhūr al-Uṣūliyyin*, Kairo: Matba'ah al-Azhariyah Li Ihyā al-Turās, 2000, h. 267

Ibnu Taimiyah berargumen bahwasannya kehidupan manusia terutama seorang hamba akan tidak teratur manaka tanpa hadirnya risalah. Oleh karena itu, ajaran agama merupakan perkara yang mendesak dan harus ada di dalam kehidupan umat manusia;

- b) Membela agama merupakan suatu bentuk kontribusi dalam menjaga agama;
- c) Mengkorelasikan agama dan negara merupakan bentuk dan metode dalam penerapan konsep *al-Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Kedua, tujuan mendasar “مقاصد الأساسية” dari syarī'at Islam. Kajian yang tercakup di dalam bagian ini adalah beberapa maqāṣid yang telah umum dibicarakan oleh banyak kalangan fuqahā', akan tetapi Ibnu Taimiyah secara terperinci mengkategorikan kepada bagian tujuan mendasar dari syarī'at Islam, yang antara lain adalah; 1) menjaga jiwa; 2) menjaga keturunan; 3) menjaga akal; 4) menjaga harta.

Beberapa hal terpenting di dalam prinsip pada bagian ini adalah sebagai berikut:

- 1) Tujuan mendasar dalam syarī'at Islam adalah menerapkan prinsip keadilan . Adil perspektif tauhid adalah tidak melakukan tindakan syirik. Hal tersebut ditegaskan dalam penafsiran QS. Al-A'rāf [7]: 29, bahwasannya kontradiksi dari perilaku adil adalah bentuk kesyirikan terhadap Allah dalam perilaku beragama, begitu pula dalam QS. Al-Nisā' [4]: 48. Dan menurutnya, tauhid dan keimanan terhadap Allah SWT., merupakan maksud terbesar di dalam syarī'at Islam;
- 2) Segala perintah dari Allah SWT., berlandaskan kepada prinsip keadilan, dan segala bentuk larangan dari Allah SWT., adalah berlandaskan kepada prinsip adil;
- 3) Keadilan merupakan pondasi dari sebuah bangunan kenegaraan.

Ketiga, tujuan sekunder dan cabang “المقاصد الفرعية” di dalam pembahasan bagian ini terdapat dua bagian penting, yaitu:

- 1) Menyempurmakan fitrah manusia dan;

2) Menghilangkan ketimpangan di dalam kehidupan umat manusia.⁵⁰

Sedangkan Al-Juwaini, mengelaborasi *al-Maqāṣid al-Syari'ah* dalam hubungannya dengan *illat* dalam proses metode istinbat hukum, yaitu:

Pertama, Maqāṣid yang dihasilkan dari jalan *istiqrā'* (berpikir induktif) terhadap naṣ. Hukum yang dihasilkan bersifat *ta'abbudi* dan tidak bisa diubah. Sebagai contoh dari pemikiran tersebut adalah tentang masa 'iddah seorang wanita yang diceraai hidup, maupun *al-mabtūtah* atau wanita cerai mati. Menurut Al-Juwaini, pelaksanaan 'iddah tersebut merupakan perkara *ta'abbudi*. Beberapa kalangan menamainya dengan perkara '*Azīmah* yaitu perkara yang sudah tidak bisa diganggu gugat.

Kedua, Maqāṣid yang dihasilkan tidak dari jalur pembacaan dan penyimpulan naṣ, karena secara naṣ ia belum ditemukan ketetapan hukumnya. Maqāṣid ini dihasilkan dari jalur membandingkan antara teks naṣ tertentu dengan teks naṣ yang lain. Karena harus dilakukan perbandingan, maka peran akal (*rasio*) menduduki posisi penting untuk melakukan pengkajiannya. Produk hukum jenis ini dinamai *ta'aqquli* (menerima peran *rasio*).⁵¹

Karena dalam istinbat hukum tujuannya adalah untuk menghasilkan produk hukum, maka selanjutnya dengan berpedoman pada kedua macam maqāṣid tersebut di atas, Al-Juwaini menjabarkan mengenai lima poin pokok *Uṣūl Syāri'ah*, sebagai berikut:

Pertama, *Uṣūl* yang berkaitan dengan kepentingan primer atau *darūrī*, yang terdiri dari pokok penjagaan jiwa, penjagaan hak beragama, penjagaan hak harta benda, penjagaan akal dan penjagaan keturunan. Kelima penjagaan ini dapat dibenarkan secara langsung oleh naṣ, namun tata caranya kadang harus beragam. Misalnya, hukum had (pidana) terhadap pelaku zina atau perkosaan yang pada dasarnya adalah untuk menjaga keturunan atau kehormatan. Namun, wujud had (pidana) ini dalam aplikasinya bisa beragam

⁵⁰ Yusuf al-Qarḍawī, *Nazhariyah Al-Maqāṣid al-Syari'ah...*, *Ibid*, h. 283

⁵¹ Zakīyuddin Ṣa'bān, *Uṣūl Fiqh al-Islami*, Kairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah bi Misra, 2008, h.16-17

menurut tingkat kejahatannya, atau manakala diterapkan hukum penjara bagi pelakunya, disesuaikan dengan tingkat kejahatan yang dilakukannya, dan hukum penjara merupakan wujud hasil penggalan hukum melalui jalur qiyas.

Kedua, *Uṣūl* yang berkaitan langsung dengan kepentingan umum dan memiliki dasar yang dapat ditemukan melalui perbandingan hukum. Meskipun *Uṣūl* ini tidak sampai mencapai derajat pokok, namun ia merupakan *wasīlah* untuk mewujudkan kelima pokok (*Uṣūl*) yang pertama *darūrī*. *Uṣūl* jenis ini dikategorikannya dalam label sekunder atau *hājīyah* guna pemenuhan kebutuhan. Misalnya adalah berkaitan dengan kebutuhan di dalam legalitas perkawinan, yaitu dengan pencatatan di Kantor Urusan Agama. Hal tersebut merupakan kebutuhan yang harus diberlakukan karena memiliki banyak implikasinya, mulai dari pembuatan dokumen Kartu Keluarga, Perubahan status di Kartu Tanda Penduduk, pembuatan kartu kesehatan, bahkan implikasinya sampai pada masa tuanya, yaitu menyekolahkan anak, yang diharuskan telah memiliki akte kelahiran, hal-hal tersebut merupakan deretan dari akibat hukum pencatatan perkawinan.

Ketiga, *Uṣūl* yang berkaitan dengan penjagaan nilai serta norma-norma sosial yang harus dipenuhi. Kelompok *Uṣūl* ini merupakan bagian yang termasuk dalam kategori adat-istiadat setempat sebagai bagian dari pertimbangan hukum. Masalah ini dinamakan kelompok kebutuhan tersier atau *Tahsīniyah*. Contoh objek kajian yang masuk dalam unsur ini tradisi pemberian mahar pernikahan antara satu daerah dengan daerah yang lainnya saling berbeda, baik dari jumlah minimumnya atau dari kuantitasnya.

Keempat, *Uṣūl* yang berkaitan dengan perkara-perkara yang disunnahkan. Misalnya adalah tradisi memberikan kado atau memberikan sumbangan dana (kotak amplop) pada acara pesta pernikahan. Hal tersebut merupakan perkara sunah, dan dalam teks naṣ hanya disinggung secara umum saja.⁵²

⁵² Al-Bukhari, *Ṣaṭīḥ al-Bukhārī*..., *Ibid*, h. Jilid III, no: 2585, h. 13

عن عائشة رضي الله عنها قالت: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْبَلُ الْهَدِيَّةَ وَيُتْبِئُ عَلَيْهَا (رواه البخاری)

Kelima, Uṣūl yang tidak bisa dipahami maknanya. Sebagai contoh adalah larangan menikah dengan mantas istri yang telah ditalak bain (talak tiga), sehingga diharuskan ada lelaki lain yang menikahinya terlebih dahulu. Manakala pernikahan wanita (mantas istrinya) langgeng dan baik, maka tidaklah dapat menikahinya kecuali setelah keduanya berpisah dan bercerai.⁵³

Kalangan Uṣūliyyūn mensyarakatkan dalam penerapan *istinbāt* (upaya penemuan hukum) hendaknya pelakunya merupakan seseorang yang memiliki kapasitas dalam berijtihad, karena proses menggunakan *Al-Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam *istinbāt* hukum adalah merupakan aktifitas yang tidak dapat dilakukan oleh mayoritas masyarakat awam.

Ibnu Rusyd berpendapat pentingnya memperhatikan rambu-rambu ini, sebagai berikut:

إِنَّ النَّظَرَ فِي مُرَادِ الشَّارِعِ وَمَقَاصِدِهِ هُوَ مِنْ اخْتِصَاصِ الْعُلَمَاءِ بِحِكْمَةِ الشَّرَائِعِ
الْفُضَلَاءِ الْعَارِفِينَ بِالنَّصِّ الشَّرْعِيِّ وَمُرَادِهِ وَالْمُهْتَمِينَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَقَاصِدِ وَبِأَنَّ
الْحِكْمَةَ هِيَ صَاحِبَةُ الشَّرِيعَةِ وَالْأُخْتُ الرِّضِيعَةُ لَهَا، فَقَالَ: فَلَنفُوضُ أَمْثَالَ هَذِهِ
الْمَصَالِحِ إِلَى الْعُلَمَاءِ بِحِكْمَةِ الشَّرَائِعِ الْفُضَلَاءِ الَّذِينَ لَا يَتَّهِمُونَ بِالْحُكْمِ بِهَا.⁵⁴

Artinya: Sesungguhnya kecakapan dalam mengamati dan meneliti tujuan dan *maqāṣid* yang terkandung dalam hukum-hukum Islam merupakan keutamaan tersendiri dari ulama, yang mengerti akan kandungan hikmah serta tujuan dari diberlakukannya hukum tersebut, karena hikmah bagi hukum Islam merupakan perkara yang selalu menyertainya, maka dapat dikatakan bahwa hukum Islam tidak dapat diperoleh hikmah dan kemaslahatan yang terkandung di dalamnya kecuali oleh seorang ulama yang mengerti dan faham akan hikmah dari setiap syariat.

⁵³ Abi al-Ma'ālī al-Juwainī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, tahqīq: Abd al 'Azīm al-Dīb, Kairo: Dār al-Wafa al-Islamiyah, 1992, Jilid II, h. 604

⁵⁴ Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rusyd al-Qurtūbī, *Faṣl al-Maqāl wa Taqrīr ma Baina al-Syarī'ah wa al-Hikmah min al-Ittiṣāl*, Beirut: Dār al-Masyriq, 1996, h. 85

Al-Qarafi berpendapat terkait *al-Maqāṣid al-Syarī'ah*, adalah sebagaimana berikut:

فَإِنَّ مَالِكًا يَشْتَرُطُ فِي الْمَصْلَحَةِ أَهْلِيَّةُ الاجْتِهَادِ لِيَكُونَ النَّاطِرُ مُتَكَيِّفًا بِأَخْلَاقِ الشَّرِيعَةِ
فَيَنْبُو عَقْلُهُ وَطَبْعُهُ عَمَّا يُخَالِفُهَا.⁵⁵

Artinya: maka Malik mensyaratkan pada pembahasan maslahat memiliki kemampuan dalam berijtihad, manakala terdapat sanggahan akan menggunakan etika dan akhlak Islami, dengan demikian akan berkembang akal pikiran dan prilaku seperti apa yang disanggahnya.

Abdul Wahab Khalaf berpendapat terkait dengan *al-Maqāṣid al-Syarī'ah* adalah sebagai berikut:

إِنَّ تَقْدِيرَ الضَّرُورَةِ الَّتِي يُعَدُّ بِهَا عَنْ حُكْمِ النَّصِّ فِي الْحَالَةِ الْأُولَى وَتَقْدِيرُ
الْمَصْلَحَةِ الَّتِي يُبْنَى عَلَيْهَا الْحُكْمُ فِيمَا لَا نَصَّ فِيهِ - فِي الْحَالَةِ الثَّانِيَةِ يَجِبُ أَنْ
يَكُونَ مِنْ اخْتِصَاصِ الْجَمَاعَةِ الشَّرِيعِيَّةِ فِي الْأُمَّةِ الْمَكُونَةِ مِنَ الْعَدُولِ ذَوِي
الْبَصِيرَةِ النَافِذَةِ بِأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ وَمَصَالِحِ الدُّنْيَا وَلَا يُؤَكَّلُ أَمْرٌ وَاحِدٌ مِنْهَا إِلَى
فَرْدٍ أَوْ أَفْرَادٍ فَإِنَّ الْهَوَى قَدْ يَغْلِبُ عَلَى الْعَقْلِ فَيَقْدِرُ الْكَمَالِيُّ ضَرْوَرِيًّا وَيَقْدِرُ
الْمُتَوَهِّمُ قَطْعِيًّا وَيَقْدِرُ الْمَفْسَدَةُ مَصْلَحَةً وَالْخَوْفُ مِنْ هَذَا هُوَ الَّذِي حَمَلَ
بَعْضَ الْعُلَمَاءِ عَلَى إِنكَارِ طَرِيقِ الْاِسْتِصْلَاحِ سَدًّا لِلذَّرِيعَةِ إِلَى الْمَفَاسِدِ
وَالْمَظَالِمِ فَإِذَا أَمِنَّا مِنْ هَذَا الْخَوْفِ بِوَسَائِلِ الْاِحْتِيَاظِ فَيَمْنُ يَسْتَصْلِحُونَ فَهُوَ
طَرِيقُ الْحَقِّ وَالسَّادِدِ وَمَسِيرَةُ مَصَالِحِ النَّاسِ.⁵⁶

⁵⁵ Abdurrahman al-Safawi, *Nuzhah al-Majālis Wa Muntakhab Al-Nafāis*, Kairo: Muassasah al-Ahrā' - Dār al-Qāhirah Li al-Tab'ah, 1998, Jilid IV, h. 492

⁵⁶ Abdul Wahab Khalaf, *Maṣādir al-Tasyrī' fī ma la Naṣ*, Kuwait: Dār al-Qalam li al-Nasyr Wa al-Tauzī', 1993, h. 103

Artinya: Sebaiknya dalam mengukur suatu persoalan hendaknya seseorang yang konsen kepada hukum Islam adalah dengan mendudukan garis dan peringkat kebutuhannya di dalam masyarakat, sebagaimana hal-hal yang bersifat darurat hendaknya menjadi prioritas utama dan tidak boleh tidak, sedangkan persoalan yang bersifat suatu kemaslahatan maka dapat didudukan pada peringkat kedua, atau non prioritas, sehingga dengan demikian seorang ulama atau mujtahid di dalam mengistinbat hukum akan netral dan tidak mementingkan kepentingan pribadi, atau kepentingan perorangan, karena hal tersebut dapat berpotensi menjadikan hawa nafsu lebih dominan dibandingkan dengan akal fikiran, maka dengan berbagai pertimbangan sebagian dari kalangan ulama ahlul ijtihad melarang praktek istiṣlāh atau masalihat al-mursalah, atau Sadd al-Ẓarī'ah, karena memiliki dan membuka peluang praktek kezaliman dan tidak obyektif, maka manakala hal tersebut ditiadakan, maka berbagai persoalan yang menyangkut kemaslahatan manusia akan terealisasikan dengan tepat.

Ibnu Asyūr berpendapat tentang penggunaan *al-Maqāṣid al-Syarī'ah* sebagai metode istinbāt hukum, sebagai berikut:

عَلَى الْبَاحِثِ فِي مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ أَنْ يُطِيلَ التَّأَمُّلَ وَيُجِدَّ الثَّبْتَ فِي إِثْبَاتِ
مَقْصِدٍ شَرْعِيٍّ وَإِيَّاهُ وَالتَّسَاهُلَ وَالتَّسْرُعَ فِي ذَلِكَ لِأَنَّ تَعْيِينَ مَقْصِدٍ شَرْعِيٍّ -
كُلِّيٍّ أَوْ جُزْئِيٍّ - أَمْرٌ يَتَفَرَّعُ عَنْهُ أَدَلَّةٌ كَثِيرَةٌ فِي الِاسْتِنْبَاطِ فَفِي الْخَطَأِ فِيهِ
خَطَرٌ عَظِيمٌ. فَعَلَيْهِ أَنْ لَا يَعِينُ مَقْصِدًا شَرْعِيًّا إِلَّا بَعْدَ اسْتِقْرَاءِ تَصَرُّفَاتِ
الشَّرِيعَةِ فِي النَّوْعِ الَّذِي يُرِيدُ انْتِزَاعَ الْمَقْصِدِ التَّشْرِيعِيِّ مِنْهُ وَبَعْدَ اقْتِفَاءِ آثَارِ
أُئِمَّةِ الْفَقْهِ لَيْسْتِظْنِيءٍ بِأَفْهَامِهِمْ وَمَا حَصَلَ مِنْ مُمَارَسَةِ قَوَاعِدِ الشَّرْعِ فَإِنَّهُ هُوَ
فِعْلٌ ذَلِكَ اكْتَسَبَ قُوَّةَ اسْتِنْبَاطٍ يُفْهَمُ بِهَا مَقْصُودُ الشَّارِعِ.⁵⁷

⁵⁷ Muhammad bin al-Tahīr bin Muhammad bin Asyūr, *Al-Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, Qatar: Matba'ah Wizārah al-Awqāf Wa al-Syuūn al-Islāmiyah, 1425 H, h. 231

Artinya: Bagi yang berkeinginan untuk mencari hal-hal yang merupakan maksud dan tujuan dari diberlakukannya syarī'at atau hukum Islam, hendaknya mengamati dan memeriksa berbagai sumber pembahasan suatu tujuan atau maqsud dengan proses lebih cermat dan cukup waktu di dalam menetapkan suatu maksud dari hukum tersebut. Dan janganlah tergesa-gesa apalagi memudah-mudahkan dalam urusan tersebut, karena sesungguhnya dalam penyeleksian tujuan dan maksud dari hukum Islam yang parsial maupun global merupakan perkara yang sangat banyak cabang pembahasannya, serta dalil-dalil yang digunakan di dalam istinbat suatu hukum. Oleh karena itu, kesalahan yang terdapat dalam hal ini akan sangat menghawatirkan dan fatal akibatnya manakala terjadi kesalahan. Maka dalam hal ini, hendaknya jangan menetapkan atau mengambil keputusan di dalam menentukan suatu tujuan atas suatu hukum tertentu kecuali telah melakukan berbagai penyeleksian dari banyak sumber yang membahas persoalan terkait tujuan syarī'at Islam itu sendiri. Setelah melangsungkan berbagai pengamatan yang dilakukan dengan cermat, maka hal tersebut telah dapat disebut sebagai proses istinbat yang valid dan terpercaya atas pemahaman yang ditujukan untuk tujuan-tujuan dari hukum Islam.

Dari beberapa pendapat dan statemen *fuqahā'* di atas, dapat diintisarikan menjadi beberapa poin penting sebagaimana berikut:

- 1) Proses ijtihad yang termasuk di dalamnya istinbat hukum atas persoalan lampau maupun kekinian merupakan keutamaan dan keahlian khusus kalangan *fuqahā'* dan *uṣūliyyūn*;
- 2) Karakteristik dari pada hukum Islam adalah bahwa proses istinbat hukum akan sentiasa diiringi oleh hikmah dan kemaslahatan yang terkandung di dalamnya, oleh karenanya, kecermatan dan kearifan di dalam berfikir dan berijtihad hendaknya dimiliki oleh seorang *fuqahā'*;
- 3) Seorang mujtahid di dalam mengistinbat hukum hendaknya mengedepankan aspek akhlak Islami, sehingga di dalam *al-ādāb al-munāzarat*, etika dalam menyanggah pemikiran pihak lain yang berseberangan tidak berlandaskan kepada emosi dan

subjektifitas, tidak mementingkan kepentingan pribadi, atau kepentingan perorangan, karena hal tersebut dapat berpotensi menjadikan hawa nafsu lebih dominan dibandingkan dengan akal fikiran, maka dengan berbagai pertimbangan sebagian dari kalangan mujtahid melarang praktek *istiṣlāḥ* atau *maslahat al-mursalah*, atau *sadd al-ẓarī'ah*, karena memiliki dan membuka peluang kepada praktek kezaliman dan tidak obyektif;

- 4) Seorang mujtahid hendaknya mendudukkan perkara sesuai dengan peringkat kebutuhan suatu masyarakat. Kebutuhan darurat merupakan prioritas utama, kebutuhan non primer merupakan peringkat setelah hal-hal yang darurat untuk segera dilaksanakan dan kebutuhan pelengkap merupakan hal-hal yang non prioritas, sehingga longer di dalam pelaksanaanya;
- 5) Cermat terhadap dalil-dalil syara', tidak tergesa-gesa di dalam mengambil keputusan suatu persoalan *nawāzil*, mementingkan kepentingan umum dan jauh dari taklid merupakan landasar utama etika di dalam pelaksanaan istinbat hukum.

Kajian yang berhubungan dengan tujuan hukum Islam adalah mengenai hal-hal yang bersifat *al-darurāt*,⁵⁸ *al-hājiyyāt*,⁵⁹ *al-tahsīniyāt*,⁶⁰

atau *al-mukammilāt*.⁶¹ Mengenai hal tersebut dalam kajian kemaslahatan setidaknya terdapat empat hal penting di dalamnya yang kelak pada penggunaanya sebagai metode istinbat akan sangat

⁵⁸ Muhammad Sa'ad al-Yubi memberikan penjelasan memberikan definisi mengenai al-Daruriyat adalah kemaslahatan yang mengandung lima unsur pokok dalam hukum Islam, antara lain; agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan. Muhammad Sa'ad bin Ahmad bin Mas'ud al-Yubi, *Maqāsid al-Syar'iyah al-Islāmiyah Wa 'Alāqatuha Bi al-Adillah al-Syar'iyah*, Riyadh: Dār al-Hijrah Li al-Nasyr Wa al-Tauzi', 1998, h. 47

⁵⁹ Definisi *al-Hājiyyat* adalah segala sesuatu yang dibutuhkan dalam kondisi longgar serta tidak memaksa yang secara umum tujuannya adalah untuk menghilangkan kesulitan dan kesukaran dengan hadimya permintaan tadi, apabila dengan hal-hal tadi tidak terpenuhi maka tidak dapat terhilangkan kesukaran, akan tetapi walaupun kesukaran tersebut tidak hilang, seorang mukallaf tidak akan mengalami kerusakan dan kemudatan. *Ibid*.

⁶⁰ Definisi *al-Tahsiniyat* adalah hal-hal yang berada di luar dari al-daruriyat atau al-hājiyyat, akan tetapi menduduki posisi sebagai kelayakan atau kepantasan serta menjaga keindahan Dari suatu hal. *Ibid*.

⁶¹ Definisi *al-Mukammilāt* adalah segala sesuatu yang menyempumakan tujuan-tujuan Dari hukum Islam, baik yang bersifat Dār uri, atau al-hājiyyat atau segala kepantasan yang diperlukan dengan menggunakan tindakan prefentif untuk memunculkan hikmah yang terkandung pada suatu hukum, ataupun segala hukum yang terkandung dan muncul secara jelas maksud dan tujuan suatu hukum atau persoalan. *Ibid*.

berpengaruh terhadap sebuah hukum yang dihasilkan, sebagaimana al-Syatibi kemukakan berikut:

مَا لَا بُدَّ مِنْهَا فِي قِيَامِ مَصَالِحِ الدِّينِ وَالْدُنْيَا بِحَيْثُ إِذَا فَقَدَتْ لَمْ تَجْرِ مَصَالِحُ الدُّنْيَا عَلَى اسْتِقَامَةٍ بَلْ عَلَى فُسَادٍ وَتَهَارُجٍ وَفَوَتْ حَيَاةٍ وَفِي الْأُخْرَى فَوَتْ النِّجَاةِ.⁶²

Artinya: Segala hal yang menyangkut kemaslahatan umat manusia di dunia dan akhirat, hal tersebut dapat diketahui manakala hal tersebut tidak ditemui akan berimbas kepada hilangnya esensinya, bahkan dengan hilangnya kemaslahatan dalam hal tersebut akan mengakibatkan timbulnya kemudharatan lainnya, dan berpotensi menyebabkan kerusakan atau kerugian.

Dalam prosesnya, seorang mujtahid menjelaskan sifat yang melekat dalam tujuan hukum Islam tersebut, sifat tersebut hendaknya sepadan atau tepat dengan suatu hukum yang hendak diistinbatkan. Ibnu al-Hajib menjelaskan mengenai sifat suatu hukum tersebut, sebagai berikut:

وَصِفٌ ظَاهِرٌ مُنْضَبِطٌ يَحْصُلُ عَقْلًا مِنْ تَرْتِيبِ الْحُكْمِ عَلَيْهِ مَا يَصْلَحُ أَنْ يَكُونَ مَقْصُودًا مِنْ حُصُولِ مَصْلَحَةٍ أَوْ دَفْعِ مَفْسَدَةٍ.⁶³

Artinya: Sifat yang dilekatkan tersebut hendaknya merupakan sifat yang pasti atau setidaknya valid dan rasional dalam urutan hukum yang dipadukan kepada suatu persoalan dari hukum Islam, apakah sifat tersebut sepadan dengan maqāsid yang akan menghasilkan kemaslahatan atau akan menjauhkannya dari pada kerusakan.

⁶² Al-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syārī'ah*..., Ibid, h. 17-18

⁶³ Khalil bin Ishaq al-Mālikī, *al-Taudīh Syarh Mukhtasar Ibn al-Hajīb*, Beirut: Dār al-Kutub al-Alamiyah, 2011, Jilid II, h. 239

B. Al-Ẓarī'ah

1. Definisi *al-Ẓarī'ah*

Kata “الزريعة” secara bahasa bermakna: Membentangkan dan bergerak ke depan,⁶⁴ sebab terjadinya sesuatu, atau wasilah.⁶⁵

Wahbah al-Zuhaili mendefinisikan *al-Ẓarī'ah* adalah sebagai berikut:

الْوَسِيلَةُ الَّتِي يَوْصَلُ بِهَا إِلَى الشَّيْءِ.⁶⁶

Artinya: Wasilah yang menyampaikan pada sesuatu.

Pengertian lainnya dikemukakan oleh Khalid Ramaḍan Hasan:

الْوَسِيلَةُ وَالطَّرِيقُ إِلَى الشَّيْءِ، سَوَاءٌ كَانَ هَذَا الشَّيْءُ مَفْسَدَةً أَوْ مَصْلَحَةً.⁶⁷

Artinya: Wasilah atau jalan kepada sesuatu, baik yang berupa kerusakan maupun kebaikan.

Dari tiga cakupan makna tersebut di atas, *al-ẓarī'ah* dapat dipahami sebagai sarana atau perantara yang bersifat netral yang dapat menghantarkan sesuatu kepada kebaikan dan pada sisi yang sama juga dapat menghantarkan sesuatu kepada keburukan atau kerusakan.

Dalam kajian hukum Islam, kata *al-ẓarī'ah* memiliki fungsi ganda, di satu waktu berbentuk *Sadd al-Ẓarī'ah* dan di waktu yang lain dapat bula berbentuk *Fath al-Ẓarī'ah*. Peran ini dikaitkan dengan *muqtaḍa al-hāl*-nya. Hal ini dapat dilihat pada gambaran berikut:⁶⁸

- a. Ketidakbolehan untuk menggunakan suatu sarana (*al-ẓarī'ah*), dikarenakan akan mengarah pada kerusakan, dengan kata lain apabila hasilnya itu satu kerusakan, maka penggunaan sarana adalah tidak boleh, dan inilah yang dimaksud dengan *Sadd al-Ẓarī'ah*;

⁶⁴ Ibnu al- Manzhūr, *Lisān al- 'Arab*..., *Ibid*, Jilid III, h. 501

⁶⁵ Ahmad bin Muhammad bin Ali al-Muqri Al-Fayūmi, *Al-Misbāh al-Munīr Fī Gharīb al- Alfāẓ Li al-Rafī'i*, Kairo: Dār al-Ma'arif, 1997, h. 282

⁶⁶ Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Damaskus: Dār Al-Fikr, 2006, Jilid II, h.172

⁶⁷ Khalid Ramaḍan Hasan, *Mu'jam Uṣūl Al-Fiqh*, Mesir: Al-Rauḍah, 2008, h. 148

⁶⁸ Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*..., *Ibid*, Jilid II, h. 173

b. Kebolehan untuk menggunakan dan mengambil suatu sarana, dikarenakan akan mengarah pada kebaikan dan kemaslahatan, dengan kata lain apabila hasilnya itu kebaikan dan kemaslahatan, maka penggunaan sarana (*al-ẓarī'ah*) adalah boleh, hal ini dikarenakan realisasi aspek kebaikan dan kemaslahatan merupakan sebuah keharusan yang harus ada. Inilah yang dimaksud dengan *Fath al-Ẓarī'ah*.

Pada bagian berikut ini akan disajikan secara mendalam hal-hal yang terkait dengan fungsi *uṣūlī* dari *al-ẓarī'ah*, baik dalam bentuk dan peran sebagai tindakan hukum preventif yang disebut dengan istilah *Sadd al-Ẓarī'ah* dan atau berperan sebagai tindakan hukum yang aktif atau ofensif yang disebut dengan istilah *Fath al-Ẓarī'ah*.

2. *Sadd al-Ẓarī'ah*

Istilah *Sadd al-Ẓarī'ah* merupakan *idāfiyah* atau kata majemuk yang terdiri dari dua suku kata. Suku kata “ سَدَّ - يَسُدُّ - سُدًّا وَسَدَادًا ” mencakup makna menutup pintu kerusakan dan kesalahan, atau bermakna sebuah perbaikan atau mengautkan atau bermakna sebuah gunung dan sebuah pembatas.⁶⁹ Hal ini didasarkan pada dalil QS. Al-Kahfi [18]: 93.⁷⁰

Dalam penggunaannya dan pemaknaan QS. Al-Kahfi [18]: 93, adalah dua buah gunung menggunakan kata *saddain* yang digunakan dalam istilah dari *Sadd al-Ẓarī'ah*. Begitu pula dalam QS. Yasin [36]: 9,⁷¹ ayat tersebut memaknai lafaz *saddun* dengan makna dinding, di mana tujuan dari dinding adalah sebagai pembatas, yang membatasi aktifitas antara satu ruang dengan ruang lainnya, atau dinding tersebut membatasi pengelihatan manusia, antara satu tempat dengan tempat lainnya.

Adapun istilah *Sadd al-Ẓarī'ah* mengandung arti pembatas atau menutup sebab terjadinya, *wasīlah* terjadinya, segala sesuatu yang

⁶⁹ Ibnu al-Manzhūr, *Lisān al-‘Arab*..., *Ibid*, Jilid IV, h. 530

⁷⁰ QS. Al-Kahfi [18]: 93:

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا

⁷¹ QS. Yasin [36]: 9:

وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ

bertetangan dengan kemaslahatan yang dapat difahami dengan akal rasional manusia.

Di kalangan Uṣūliyyūn, mendefinisikan secara terminologi adalah sebagai berikut:

حَسْمُ مَادَّةٍ وَسَائِلِ الْفَسَادِ دَفْعًا لَهَا.⁷²

Artinya: Memutuskan segala bentuk atau segala hal yang menjadikan atau menyebabkan kerusakan sebagai tameng dan menolaknya.

Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah (691H/1295M-571H/1349M) seorang Uṣūli madzhab Hanbali mendefinisikan *Sadd al-Ẓarī'ah*, sebagai berikut:

مَا كَانَ وَسِيلَةً وَطَرِيقًا إِلَى الشَّيْءِ.⁷³

Artinya: Segala hal yang menjadi perantara dan jalan menuju kepada sesuatu.

Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah juga menambahkan beberapa kriteria yang menjadi patokan dalam segala sesuatu yang menjadi perantara, dalam hal ini di sebutkan ada dua perantara yang menyebabkan hal tersebut termasuk kepada sebuah *ẓarī'ah*. Pertama: Wasilah tersebut menjerumuskan kepada kerusakan secara langsung. Kedua: Wasilah tersebut menghilangkan kemaslahatan yang ada dalam hukum tersebut.

Abu Ishaq Al-Syaṭibi (w.790 H/1388 M) seorang Uṣūli madzhab Maliki mendefinisikan *Sadd al-Ẓarī'ah*, sebagai berikut:

التَّوَسُّلُ بِمَا هُوَ مُصْلِحَةٌ إِلَى مَفْسَدَةٍ.⁷⁴

Artinya: Segala hal yang menjadi wasilah atas hilangnya kemaslahatan dan menyebabkan kepada kerusakan.

⁷² Syihābuddīn Abi al-Abbās bin Ahmad al-Misri al-Māliki al-Qarāfi (Selanjutnya disebut al-Qarāfi), *Al-Furūq*, taḥqīq; Umar Hasan al-Qayyam, Beirut: Dār al-Kutub al-Alamiyah, 2003, Jilid II, h. 59

⁷³ Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah, *Zād al-Ma'ād Fī Hadyi Khair al-Ibād*, taḥqīq; Syu'aib al-Arnauf dan Abd al-Qadīr al-Arnaut, Kairo: Muassasah al-Risālah, 1421 H, Jilid V, h. 618

⁷⁴ Al-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*..., *Ibid*, Jilid IV, h. 114

Dalam hal ini al-Syatibi mempersempit ruang lingkup pembahasan mengenai tema *Sadd al-Ẓarī'ah*, dengan kata lain dapat disebut larangan atas segala sesuatu dalam bentuk wasilah yang menyebabkan datangnya kerusakan serta hilangnya sebuah kemaslahatan.

Al-Qarafi (1228-1285M) seorang Uṣūlī madzhab Maliki mendefinisikan *Sadd al-Ẓarī'ah*, sebagai berikut:

الطُّرُقُ الْمُفْضِيَّةُ إِلَى الْمَقَاصِدِ سَوَاءٌ كَانَتْ مُتَضَمِّنَةً مَصَالِحَ أَمْ مَفَاسِدٍ.⁷⁵

Artinya: Sebuah jalan yang mengarah kepada tujuan-tujuan (dalam hukum Islam), baik yang terkandung di dalamnya suatu kemaslahatan ataupun kerusakan.

Al-Qarafi juga memberikan tambahan fungsi *Sadd al-Ẓarī'ah*, sebagai berikut:

إِعْلَمَنَّ أَنَّ الذَّرِيعَةَ كَمَا يَجِبُ سَدُّهَا يَجِبُ فَتْحُهَا وَتَكْرَهُ وَتَنْدُبُ وَتُبَاحُ فَإِنَّ الذَّرِيعَةَ هِيَ الْوَسِيلَةُ فَكَمَا أَنَّ وَسِيلَةَ الْمُحَرَّمَ مُحَرَّمَةٌ فَوَسِيلَةُ الْوَاجِبِ وَاجِبَةٌ وَالْوَسِيلَةُ إِلَى أَفْضَلِ الْمَقَاصِدِ أَفْضَلُ الْوَسَائِلِ وَإِلَى أَقْبَحِ الْمَقَاصِدِ أَقْبَحُ الْوَسَائِلِ وَإِلَى مَا يَتَوَسَّطُ مُتَوَسِّطَةٌ.⁷⁶

Artinya: Ketahuilah bahwasannya *Sadd al-Ẓarī'ah* sebagaimana diwajibkan menutupnya, maka diwajibkan membukanya pula. Maka suatu hukum makruh, mubah, atau wajib sekalipun, *Sadd al-Ẓarī'ah* merupakan salah satu wasilahnya dan jalan dalam istinbat hukum tersebut, sebagaimana suatu jalan menuju kepada keharaman, maka segala implikasinya menjadi haram, sebagaimana hukum wajib juga, maka menggunakan hal-hal yang paling baik merupakan sebaik-baik jalan untuk memperoleh hukum tersebut, sehingga seburuk-buruk jalan dan sebijak-bijak jalan dalam mengistinbat hukum adalah terkait dengan wasilah tersebut digunakan untuk menggali hukum yang hasilnya masalah atau mafsadah.

⁷⁵ Al-Qarāfi, *Al-Furūq*, Ibid, Jilid II, h. 21

⁷⁶ Ibid., h. 59

Abdul Wahab Khalaf (1888 M-1956 M) seorang ilmuwan muslim kontemporer mendefinisikan *Sadd al-Zarī'ah*, sebagai berikut:

الْأَمْرُ الَّذِي إِلَى الْمَنْعِ ظَاهِرُهُ الْجَوَازُ إِذَا قُوِيَ التَّهْمَةُ فِي التَّطَرُّقِ بِهِ.⁷⁷

Artinya: Suatu ijtihad hukum yang secara metodologis mengarahkan kepada suatu kesimpulan yang dilarang secara syar'i, meskipun secara kasat mata seolah-olah dibolehkan.

Ibnu Taimiyah (661H/1263M-728H/1328M) seorang Uṣūlī madzhab Hanbali mendefinisikan *Sadd al-Zarī'ah*, sebagai berikut:

الذَّرِيعَةُ هِيَ مَا كَانَتْ الْوَسِيلَةُ طَرِيقَةً إِلَى الشَّيْءِ وَلَكِنَّهَا صَارَتْ فِي عُرْفِ الْفُقَهَاءِ عِبَارَةً عَمَّا أَفْضَتْ إِلَى فِعْلٍ مُحَرَّمٍ.⁷⁸

Artinya: Segala hal yang merupakan sebuah jalan atau wasilah kepada suatau hal, akan tetapi fuqahā' berkeyakinan bahwa wasilah tersebut mengarah kepada perkara yang diharamkan.

Abdul Karim Zaidan (1917 M-2014 M) mendefinisikan, sebagai berikut:

مَنْعُ الْوَسَائِلِ الْمُؤَدِّيَةِ إِلَى الْمَفَاسِدِ.⁷⁹

Artinya: Mencegah penggunaan wasilah atau sarana yang berpotensi menjerumuskan kepada kerusakan.

Futūhi Al-Dārīni, mendefinisikannya sebagai berikut:

سَدُّ الذَّرِيعَةِ هُوَ مَنْعُ الْمَشْرُوعِ إِذَا أَضْحَى وَسِيلَةً إِلَى الشَّيْءِ الْحَرَّمَ الْمَنْعُوعِ شَرْعًا.⁸⁰

⁷⁷ Abdul Wahab Khalaf, *Al-Isyrāf 'alā Nakti al-Masāil al-Khilāf*, Kairo; Dār Ibnu Hazm, 1999, Jilid II, h. 90

⁷⁸ Taqiyuddīn Ahmad Ibn al-Taimiyah (Selanjutnya disebut Ibnu al-Taimiyah), *Majmū'ah al-Fatāwa*, tahqīq; Ammar al-Jazzar & Anwar al-Bāz, Kairo: Dār al-Wafā Li al-Tab'ah Wa al-Nasyr Wa al-Tauzī', 2001, Jilid III, h. 139

⁷⁹ Abd al-Karīm Zaidān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Muassasah al-Risālah, 2002, h. 245

Artinya: *Sadd al-Ẓarī'ah* merupakan larangan syarī'at yang mengajak kepada sebuah jalan yang diharamkan adalah dianggap terlarang oleh syariat.

Intisari dari beberapa pemikiran dan batasan yang terkait dengan *Sadd adz-zarī'ah* antara lain adalah sebagai berikut:

- 1) Segala hal yang mengarah atau menjerumuskan kepada bentuk-bentuk kerusakan, maka harus segera diputus dan ditolak;
- 2) Ada dua hal yang berpotensi menjadi wasilah mengarah dan menjerumuskan kepada mafsadah, yaitu: Wasilah yang menjerumuskan kepada kerusakan secara langsung dan Wasilah yang menghilangkan kemaslahatan yang ada dalam hukum tersebut;
- 3) *Sadd al-Ẓarī'ah* merupakan penutupan jalan dan wasilahnya yang dapat menimbulkan sebuah kerusakan dan menghilangkan kemaslahatan;
- 4) Hasil dari penerapan *Sadd al-Ẓarī'ah* kerap terlihat bertolak belakang dengan hukum Islam, akan tetapi pada dasarnya merupakan hal yang diperbolehkan;
- 5) Praktik penerapan *Sadd al-Ẓarī'ah*, manakala dampaknya membawa kepada kerusakan, maka hal tersebut terlarang oleh syariat, akan tetapi prinsip dasarnya adalah menjunjung kemaslahatan dan menolak kerusakan.

3. Dasar Hukum *Sadd al-Ẓarī'ah*

a. QS. Al-An'ām [6]: 108:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ
كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا
كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾

⁸⁰ Ubaidat Khalīd Muhammad Ali, *al-Manāhij al-Uṣūliyah fī al-Ijtihād Bi al-Ra'yi fī al-Tasyrī' al-Islāmī*, Yordania: Dār al-Salām Li al-Tab'ah Wa al-Nasyr Wa al-tauzī', 2012, h. 487

Artinya: Dan janganlah kamu memaki sembahsan-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan.

Larangan yang diberlakukan di dalam ayat tersebut merupakan bentuk tindakan *Sadd al-Zarī'ah*, yaitu larangan mencela dan memaki sesembahan kaum musyrik, karena akibat dari pada perbuatan tersebut adalah sebuah balasan dari mereka terhadap Allah dengan mencela dan memaki tanpa ilmu dan batasan. Hal tersebut dilarangan lantaran akan berdampak pada perbuatan yang tercela dan merusak keyakinan.⁸¹

b. QS. al-Nur [24]: 31:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَحِفْظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا^ط وَلْيَضْرِبْنَ خُمُرَهُنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ^ط وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الْطِفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ^ط وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا تُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ^ج وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾

⁸¹ Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah, *I'ām al-Muwāqqi'in 'an Rabb al-Ālamīn*, Ibid, Jilid III, h. 110

Artinya: Katakanlah kepada wanita yang beriman: Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara wanita mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinyua agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung.

Pada ayat tersebut di atas menunjukkan larangan memukulkan kakinya di hadapan kaum pria, walaupun hal tersebut diperbolehkan, akan tetapi hal tersebut menjadi sebab akan tumbuhnya perasaan dan munculnya syahwat dari kaum pria lantaran mendengar suara yang mengundang syahwat, karena terdapat beberapa gelang yang terdapat pada kaki seorang wanita dan menimbulkan suara.⁸²

c. QS. al-Nur [24]: 58:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْتَفْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَنُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا
 الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ
 الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ ؕ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا
 عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ ؕ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ
 اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٨﴾

⁸² Ibid.

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, hendaklah budak-budak (lelaki dan wanita) yang kamu miliki, dan orang-orang yang belum balig di antara kamu, meminta izin kepada kamu tiga kali (dalam satu hari) yaitu: sebelum sembahyang subuh, ketika kamu menanggalkan pakaian (luar)mu di tengah hari dan sesudah sembahyang Isya'. (Itulah) tiga aurat bagi kamu. Tidak ada dosa atasmu dan tidak (pula) atas mereka selain dari (tiga waktu) itu. Mereka melayani kamu, sebahagian kamu (ada keperluan) kepada sebahagian (yang lain). Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat bagi kamu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Pada ayat tersebut di atas menegaskan akan sebuah larangan untuk memasuki ruangan pribadi pada tiga waktu yang ditentukan; sebelum sembahyang subuh, ketika kamu menanggalkan pakaian (luar)mu di tengah hari dan sesudah sembahyang Isya', karena pada waktu tersebut rentan akan terlihatnya aurat yang dilarang atas orang lain, karena dengan larangan tersebut akan menghindari dan menghalangi dari terjadinya kerusakan atau terlihatnya aurat oleh orang lain.⁸³

d. QS. al-Baqarah [2]: 104:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لَا تَقُوْلُوْا رَاعِنَا وَقُوْلُوْا اَنْظُرْنَا وَاسْمَعُوْا ۗ
وَلِلْكَافِرِيْنَ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ﴿١٠٤﴾

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu katakan (kepada Muhammad): "Raa'ina", tetapi katakanlah: "Unẓurna", dan "dengarlah". Dan bagi orang-orang yang kafir siksaan yang pedih.

Pada ayat tersebut di atas menunjukkan larangan menggunakan kata "rā'ina", lantaran pada saat itu kaum yahudi menggunakannya untuk tujuan menghina Nabi SAW. Oleh karena itu larangan tersebut menutup dari perbuatan tasyabbuh yang pernah

⁸³ Ibid.

dilakukan oleh orang Yahudi pada saat itu, karena menyerupainya dianggap sama dengan mengikuti jalan, pemikiran, model, kehidupan orang Yahudi pula.⁸⁴

e. QS. al-Jumu'ah [62]: 9:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ
 اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٩﴾

Artinya: Hai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan ṣalāt Jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.

Ayat di atas menunjukkan larangan transaksi jual-beli pada waktu pelaksanaan ibadah ṣalāt jumu'at, agar tertutup dari perbuatan yang akan menjauhkan dan menyibukkan diri seseorang dengan transaksinya, karena karakter manusia senang berjual-beli dan keuntuk ngannya. Allah SWT., menghalangi mereka pada waktu pelaksanaan ṣalāt Jumu'at dari aktifitas perdagangan dan aktifitas duniawi lainnya, agar tidak terjadi kerusakan dalam agamanya, yaitu meninggalkan ibadah ṣalāt jumu'at.⁸⁵

f. Hadis Ibnu Umar, sebagai berikut:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ
 الْكَأْتَرُ شَتْمُ الرَّجُلِ وَالِدَيْهِ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَهَلْ يَشْتُمُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ قَالَ: نَعَمْ
 يَسْبُ أَبَا الرَّجُلِ فَيَسِبُ أَبَاهُ وَيَسِبُ أُمَّهُ فَيَسِبُ أُمَّهُ. (رواه مسلم)⁸⁶

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid., Jilid III, h. 111

⁸⁶ Muslim, *Sahih Muslim; al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar bi Naqli al-Adl 'an Adli Rasūlillah*, taḥqīq: Muḥammad Fuad Abd al-Bāqī, Beirut: Dār Ihya al-Turāts al-Arabi, 1994, Jilid I, h. 92

Artinya: Dari Abdullah Ibn Amr Ibn al-'Aṣ ra bahwa Rasulullah SAW., bersabda: Termasuk dosa besar adalah mencaci kedua orang tuanya sendiri. Para sahabat bertanya: Ya Rasulullah, adakah seorang yang mencaci kedua orang tuanya sendiri? Beliau SAW. menjawab: Ya, yaitu apabila seseorang mencaci ayah seseorang, lalu orang itu mencaci ayahnya. Atau seseorang itu mencaci ibu orang lain, lalu orang itu mencaci ibunya.

Maka Rasulullah SAW., melarang seseorang yang mencela orang tua dari orang lain adalah atas landasan akan terjadinya dosa besar lantaran dengan perbuatan tersebut berakibat menculnya perbuatan saling mencela.⁸⁷

g. Hadis Jabir ibnu Abdillah, sebagai berikut:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا أَكْثَرَ كَثِيرَهُ فَقِيلَهُ حَرَامٌ. (رواه أبو داود)⁸⁸

Artinya: Dari Jabir bin Abdillah ra., bahwasannya Rasulullah SAW., bersabda: Segala sesuatu yang menyebabkan mabuk manakala dikonsumsi skala banyak maupun sedikit hukumnya adalah haram.

Nabi Muhammad SAW., melarang untuk mengkonsumsi minuman yang memabukkan, maka minuman tersebut walaupun dikonsumsi sedikit tetaplah diharamkan. Karena dengan mengkonsumsi sedikit seseorang akan tertarik dan berminat untuk terus mengkonsumsi lebih banyak lagi. Hal tersebut dilarang lantaran mengakibatkan perbuatan yang merusak tatanan kehidupan seseorang, yaitu menjaga akal dan juga nyawa dari peminum tersebut, bentuk larangan tersebut merupakan tindakan

⁸⁷ Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lām al-Muwāqqi'in 'an Rabb al-Ālamīn*, Ibid.

⁸⁸ Abu Abd al-Rahmān Syaraf al-Haq Muhammad Ali bin Amin bin Haidar (Selanjutnya disebut Amin bin Haidar), *Aun al-Ma'būd Syarh Sunan Abī Dāwūd Wa Ma'a Hāsyiah Ibnu Qayyim: Tahdzīb Sunan Abī Dāwūd wa lq ā h Ilaluh Wa Musykilā tuhu*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ālamīyah, 1415 H, Jilid V, h. 523

prefentif, karena merupakan suatu pencegahan atas terjadinya kerusakan, dan hal tersebut merupakan *Sadd al-Zarī'ah*.⁸⁹

4. Unsur-unsur *Sadd al-Zarī'ah*

Sadd al-Zarī'ah dalam pengorasionalaannya memiliki tiga komponen penting yakni; *al-wasīlah* (sarana atau perantara), *al-ifdā'* (penghubung antara sarana dan tujuan), *al-mutawassal ilaih* (yang diantarkan/tujuannya).

1) *Al-Wasīlah* (Sarana atau perantara)

Al-wasīlah merupakan suatu sarana yang menjadi jalan untuk sampai kepada sebuah tujuan yang direncanakan. Hukum asal *al-wasīlah* adalah diperbolehkan, dan *al-wasīlah* ini merupakan salah satu dasar dari keberadaan *al-zarī'ah*.⁹⁰

Esensi dari *al-wasīlah* adalah bahwa hal yang terkandung bukan menjadi tujuan utama dari yang dimaksud sejak awal. Contohnya adalah seorang Muslim mencela sesembahan orang non-muslim, dan secara spontan non-muslim tersebut membalasnya dengan celaan yang lebih buruk dengan tanpa dilandasi ilmu serta membawa pesan permusuhan, di mana hal kejadian tersebut di luar perkiraan akan terjadi. Maka perilaku mencela tersebut tidak dibenarkan sebagai sarana akan terjadinya kerusakan yang berbentuk celaan terhadap Allah SWT.⁹¹

2) *Al-Ifdā'* (Penghubung)

Al-Ifdā' merupakan dugaan kuat atas potensi terjadinya sesuatu yang dilarang, dan berperan dalam menghubungkan antara dua unsur dalam *al-zarī'ah*, sifatnya yang maknawi dan abstrak menjadikannya sukar untuk diidentifikasi kecuali setelah terjadinya

⁸⁹ Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lām al-Muwāqqi'in 'an Rabb al-Ālamīn*, Ibid, Jilid III, h. 496

⁹⁰ Mustafa Kamal al-Tarazi, *Sadd al-Zarī'ah* dalam *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islāmi*, Jeddah: al-Daurah al-Ta'sisiyah Li al-Mu'tamar Majma' al-Fiqh al-Islāmi, 1996, Jilid II, , h. 394

⁹¹ Asrorun Ni'am Soleh, *Metodelogi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa*, Jakarta: Emir Penerbit Erlangga, 2016, h. 32

suatu perbuatan atau melalui proses pengandandaian terlebih dahulu.⁹²

Al-Ifdā' memiliki dua bentuk, pertama, bentuk perbuatan dan pengandaian. Bentuk perbuatan adalah terwujudnya tujuan, atau *al-mutawassal ilaih* yang tentunya telah d'iddahului oleh adanya perantara atau *al-wasīlah*.

Sedangkan bentuk kedua dari *al-Ifdā'* adalah pengandaian. Hal ini dapat terjadi dalam beberapa situasi, antara lain:

Pertama, pelaku yang menjadi perantara atau *al-wasīlah*, dengan sengaja melakukan tindakan tersebut agar sampai pada apa yang ditujunya yakni *al-mutawassal ilaih*, sebagaimana seseorang yang berniat menikahi janda yang ditalak tiga dengan maksud agar wanita tersebut diperbolehkan kembali menikah dengan suaminya yang semula;

Kedua, pelaku yang menjadi perantara atau *al-wasīlah*, tidak sengaja melakukan tindakan tersebut agar sampai pada apa yang ditujunya yakni *al-mutawassal ilaih*, akan tetapi prikaku tersebut secara umum kerap terjadi dan mengakibatkan kepada tujuan dan sasar tersebut;

Ketiga, pelaku yang menjadi perantara atau *al-wasīlah*, dengan sengaja melakukan tindakan tersebut agar sampai pada apa yang ditujunya yakni *al-mutawassal ilaih*, akan tetapi perbuatannya tersebut tetap mengarah kepada tujuan tersebut, baik berupa perbuatan, perkataan, dan pengandaian. Sebagaimana prilaku seorang Muslim yang mencoba untuk mencela sesembahan non-muslim, walau perilaku tersebut tidak benar-benar terjadi, akan tetapi secara umum hal tersebut akan menarik potensi kemarahan dan emosi yang berakibat kepada balasan untuk mencela kembali kepada Allah SWT.;

Keempat, pelaku yang menjadi perantara atau *al-wasīlah*, tidak bermaksud melakukan tindakan *al-ẓarī'ah* tersebut sehingga dengannya dapat sampai pada apa yang ditujunya yakni *al-mutawassal ilaih*, akan tetapi prilaku *al-wasīlah* tersebut tetap dan

⁹² Muhammad Hisyām al-Burhāni, *Sadd al-Ẓarī'ah Fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1985, h. 117

menimbulkan *al-Ifdā'*. Sebagaimaka perilaku menggali sumur untuk memperoleh air minum atau sumber mata air di tempat atau lokasi yang banyak orang beraktifitas di tempat tersebut. Perilaku menggali sumur untuk memenuhi kebutuhan berupa sumber air adalah hal boleh, dan perara yang dianjurkan *amrun masyrū'* akan tetapi hal tersebut dilakukan di tempat yang akan berdampak bahaya dengan menelan korban kepada orang-orang yang beraktifitas di sekitar lokasi tersebut.⁹³

Hal penting yang menjadi landasar utama dari bentuk *al-Ifdā'* adalah dua hal berikut; adanya faktor kesengajaan pelaku *al-wasīlah* yang dengannya menghantarkan kepada tujuannya *al-mutawassal ilaih*, dan adanya potensi pelanggaran atas larangan-larangan hukum Islam yang dilakukan pada masa sebelumnya.

3) *Al-Mutawassal Ilaih* (Tujuan)

Al-mutawassal ilaih sejatinya merupakan sesuatu yang dilarang. Seseuatu tersebut secara zhahir harus memenuhi kriteria-keterianya, baik sifatnya, kadarnya, dan dapat dilakukan secara akal dan perbuatan. Kuat dan lemahnya *al-mutawassal ilaih* lah yang menentukan kualitas dari pada perantara suatu perbuatan.

Al-Syātibi merumuskan tiga hal penting di dalam proses impelentasi *sadd al-zarī'ah* pada suatu persoalan, sehingga dengannya dapat menakar suatu persoalan, yaitu: perbuatan tersebut berdampak kepada satu kemafsadatan, kemaslahatannya lebih kuat dari pada kemafsadatan yang ada, dan unsur kemafsadatannya lebih dominan dibandingkan dengan kemaslahatannya.⁹⁴

5. Pembagian *Sadd al-Ẓarī'ah*

Al-Ẓarī'ah secara umum terbagi menjadi dua bagian, dengan kualifikasi antara satu dengan lainnya yang berbeda, yang berdasarkan kepada kualitas dari kerusakanya dan kepada jenis dari

⁹³ Asrorun Ni'am Soleh, *Metode Penetapan Fatwa...*, *Ibid*, h. 33

⁹⁴ Al-Syātibi, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Ahkām...*, *Ibid*, Jilid II, h. 359

kerusakan yang akan atau telah terjadi. Fuqahā' merumuskan pembagian dari sebuah kerusakan kepada empat hal:

Pertama, Perbuatan yang akibatnya menimbulkan kerusakan dan atau bahaya, seperti: Menggali lubang di depan pintu rumah atau di jalan gelap yang bisa membuat seseorang terperosok ke dalam lubang tersebut;⁹⁵

Kedua, Perbuatan yang jarang berakibat kerusakan atau bahaya, seperti: Jual-beli makanan yang tidak menimbulkan bahaya, menanam anggur sekalipun jarang untuk bahan baku pembuatan khamar. Ini halal karena membuat khamar adalah dengan bahan baku perasan air anggur adalah hal yang jarang terjadi;

Ketiga, Perbuatan yang menurut dugaan kuat akan menimbulkan bahaya, baik diyakini ataupun diduga kuat mungkin terjadinya. Dalam keadaan ini, dugaan kuat disamakan dengan yakin karena menutup pintu (*sadd al-ẓarī'ah*) adalah wajib mengambil *ihthiyā'* (berhati-hati) terhadap kerusakan seminimal mungkin. Sedangkan *ihthiyāt* tidak diragukan lagi secara praktis menempati ilmu yakin. Contoh: Menjual senjata di musim perang, menjual anggur untuk dibuat khamar, hukumnya haram;⁹⁶

Keempat, Perbuatan yang lebih banyak menimbulkan kerusakan, tetapi belum mencapai tujuan kuat timbulnya kerusakan itu, seperti: Jual-beli yang menjadi sarana terjadinya transaksi ribawi, ini diharamkan. Mengenai bagian keempat ini terjadi keragaman pendapat dikalangan fuqahā' apakah ditarjihkan kepada perbuatan yang diharamkan atau yang dihalalkan. Imam Malik dan Imam Ahmad dalam hal ini menyimpulkan akan keharamannya.⁹⁷

Dari keempat kriteria tersebut di atas, mengindikasikan adanya upaya prefentif dalam pendekatan hukum terhadap aktifitas kehidupan manusia secara umum maupun aktifitas yang secara khusus misalnya dalam transaksi bisnis dan pertanian yang berpotensi sebagai sarana pembuatan makanan atau minuman yang

⁹⁵ Al-Qarafi, *Al-Furūq...*, *Ibid.*, Jilid II, h. 61

⁹⁶ Abu Bakr Fakhruddin Ali Al-Zaila'i, *Tabyīn al-Haqāiq Syarh Kanz al-Daqāiq*, Kairo: Maktabah Bulāq al-Kubra al-Misriyah, 1313 H, Jilid III, h.139

⁹⁷ Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwāqqin 'an Rabb al-Ālamīn*, *Ibid.*, Jilid III, h. 109

diharamkan. Pendekatan prefensif hukum dalam pembahasan ini dikenal dengan terminologi *Sadd al-Ẓarī'ah*.

Sedangkan *al-Ẓarī'ah* di dalam pembagain jenis kemafsadatannya terdapat dua macam:

Pertama, Perbuatan yang mengarah dan membawa kepada sebuah kerusakan. Seperti seseorang yang mencoba meneguk minuman keras dan dengannya mengakibatkan hilangnya kontrol pikiran dan kesadarannya, maka perilaku mabuk tersebut dilarang lantaran hal tersebut merupakan kerusakan dengan tidak dapat berfikir normal dan akan banyak sekali hal-hal yang dilanggar;

Kedua, Suatu perbuatan yang pada asalnya adalah diperbolehkan, akan tetapi perbuatan tersebut menjadi tidak boleh dengan tujuan yang berbeda, dan tujuan yang berbeda tersebut menjadi haram untuk dilakukan. Sebagaimana seseorang yang akan menikahi janda yang telah dithalak tiga, kemudian pernikahan tersebut bertujuan agar janda tersebut menjadi istrinya lalu dithalaknya, kemudian suaminya yang semua dapat menikahinya kembali. Pernikahan tersebut manakala tetap pada tujuan asal adalah diperbolehkan dan dianggap ibadah, akan tetapi dengan tujuan *nikah al-tahlīl* pernikahan agar dihalalkan untuk orang lain menikah dengan wanita tersebut adalah merupakan perkara yang diharamkan.⁹⁸

6. Hubungan antara *al-Maqāṣid al-Syarī'ah* dengan *Sadd al-Ẓarī'ah*

Hukum Islam dalam penerapannya senantiasa berafiliasi kepada kepentingan dan kemaslahatan umat manusia. Hal tersebut di dalam *al-maqāṣid syarī'ah* terselenggara dalam rumusan lima hal penting *al-daruriyāt al-khamsi* dan tidak boleh diabaikan, yaitu: memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara akal pikiran, menjaga keturunan, dan memelihara harta kekayaan. Di dalam kehidupan beragama, terdapat aturan-aturan yang mencakup perintah maupun larangan mengenai hal-hal tertentu, hal tersebut yang menurut ahli hukum Islam merupakan proses penerapan dari sebuah kemaslahatan. Al-Ghazali mengidentifikasi segala bentuk

⁹⁸ *Ibid.*, h. 136

yang mengancam keberlangsungan dari lima rumusan tersebut merupakan sebuah kerusakan, dan segala bentuk yang mendukung dan selaras dengan lima hal tersebut dapat dikategorikan kepada hal-hal yang membawa kepada kemaslahatan.⁹⁹

Realisasi *al-maqāsid syarī'ah* tidak sebatas bertujuan kepada perbuatan yang mengandung kemaslahatan saja, akan tetapi di dalam penerapannya kajian akan akibat yang ditimbulkan dari pada sebuah perilaku dan perbuatan tertentu merupakan materi atas uji kelayakan atas suatu hukum tertentu. Hal tersebut yang menyebabkan para fukaha mengedepankan aspek meteri tersebut menakala mengidentifikasi suatu permasalahan yang dihadapi, sebagaimana manakala ada orang tua yang menikahkan anaknya di bawah usia pernikahan minumum melalui dispensasi nikah di Pengadilan Agama, usia minimum pernikahan saat ini adalah pria dan wanita telah sampai 19 (sembilan belas) tahun,¹⁰⁰ akan tetapi dampak sosial, ekomoni, psikologi dari pasangan tersebut belum matang dan berdampak kepada hal-hal yang merusak dan membahayakan hubungan pernikahan, kesempatan berkarya, pekerjaan yang mapan dan kehidupan yang layak yang merupakan hak setiap warga negara.

Pola hubungan antara *al-maqāsid al-syarī'ah* dan daripada adalah sebagai berikut:

Pertama, secara hakikatnya *Sadd al-Ẓarī'ah* merupakan perwujudan dari tujuan syarī'at Islam. Beberapa nas menerangkan hal tersebut sebagaimana firman Allah SWT., di dalam QS. al-Nūr [24]: 31:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ خُمُرَهُنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ

⁹⁹ Al-Ghazali, *al-Mustasyfā Min Ilm Al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Fikr al-Arabi, 2003 Jilid I, h. 209

¹⁰⁰ Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Lihat: <https://jdih.setneg.go.id/Produk>. diakses dari website Kementrian Sekrestaris Negara pada 1 Mei 2020.

أَبْنَآءَ بُعُولَتِهِمْ أَوْ إِخْوَانِهِمْ أَوْ بَنَى إِخْوَانِهِمْ أَوْ نِسَائِهِمْ
 أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ أَوْ التَّبَعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ
 الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ
 مِنْ زِينَتِهِنَّ ۚ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٦٠﴾

Artinya: Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka Menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah Menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara wanita mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak- budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, Hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung ng.

Ayat tersebut mengisyaratkan bentuk penerapan *Sadd al-Zari'ah* yang menggambarkan larangan menghentak-hentakan kaki bagi seorang wanita ke tanah. Hukum asal dari perbuatan tersebut adalah boleh, akan tetapi menghindari dari sikap menarik perhatian kaum lelaki atau membangkitkan syahwatnya dengan mendengar gemercik gelang kaki yang terdapat pada kaki wanita tersebut, maka perbuatan tersebut dilarang dengan alasan menghindari bangkitnya syahwat yang tidak dibenarkan. Hal tersebut, yaitu bangkitnya syahwat merupakan perkara yang layak diperhatikan dan

d'iddahulukan di dalam mempertimbangkan sebuah hukum suatu masalah, dari pada mengedepankan perkara yang diperbolehkan.¹⁰¹

Kedua, Muara dari *Sadd al-Ẓarī'ah* adalah hasil dari sebuah perbuatan yang dilakukan. Dan pertimbangan akan sebuah hasil perbuatan adalah sama dengan apa yang ditujukan oleh hukum Islam, yakni agar tidak terjadi kerusakan dan terlaksananya sebuah kemaslahatan. Oleh karena itu, mnakala Rasulullah SAW., diminta oleh beberapa dari kalangan sahabatnya untuk mengeksekusi orang-orang yang dianggap munafik maka beliau bersabda;

أَخَافُ أَنْ يَتَحَدَّثَ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ. (رواه البخاري)¹⁰².

Artinya: Aku khawatir kelak orang-orang akan mengira dan mengatakan bahwasannya Muhammad membunuh sahabat-sahabatnya.

Ketiga, Metodologi di dalam penerapan dan penggunaan *Sadd al-Ẓarī'ah* secara keseluruhan berafiliasi kepada prinsip-prinsip umum dari tujuan diturunkannya syarī'at Islam. Tujuan umum tersebut mencakup aspek-aspek yang mengundang kemaslahatan dan menjauhi yang bersifat kerusakan. Sehingga dengan penerapan *Sadd al-Ẓarī'ah* sendiri maupun *al-Maqāṣid al-Syarī'ah* keduanya sama-sama memberi rambu-rambu kepada umat manusia agar tidak terjerumus kepada marabahaya apa yang dilarang oleh syarī'at dan memperoleh berbagai kemaslahatan dari apa-apa yang disyariatkan oleh agama Islam.¹⁰³

Amir Syarifuddin memberikan ulasan menarik menanggapi titik temu dari hubungan antara *Sadd al-Ẓarī'ah* dan *al-Maqāṣid al-Syarī'ah* dengan mengemukakan bahwasannya prinsip agung yang terkandung dalam *Sadd al-Ẓarī'ah* sendiri adalah merupakan sebuah bentuk kehati-hatian dalam proses menakar dan menimbang sebuah kemaslahatan dan kerusakan sebuah perbuatan. Secara umum dalam hal ini, disimpulkan bahwasanya pada fukaha turut serta

¹⁰¹ Asrorun Ni'am Soleh, *Metode Penetapan Fatwa ...*, Ibid, h.53.

¹⁰² Al-Bukhārī, *Sahih al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Fikr, 2007, Jilid IV, h. 998

¹⁰³ Asrorun Ni'am Soleh, *Metode Penetapan Fatwa ...*, Ibid, h. 54

menerima kehujjahan dan menggunakan *Sadd al-Ẓarī'ah*, hanya saja kadar dari turut sertanya tersebut beragam kadarnya.¹⁰⁴

7. Kaidah Fiqhiyah yang Sejalan dengan Prinsip *Sadd al-Ẓarī'ah*

Kaidah Fiqhiyah yang merupakan manifestasi dari *Sadd al-Ẓarī'ah*, antara lain adalah sebagai berikut:

(١) دَرءُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَى مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ .¹⁰⁵

Artinya: Menghindari sebuah krusakan lebih diutamakan dari mengedepankan atau menarik sebuah kemaslahatan.

Imam al-Suyūṭi mengemukakan bahwa kaidah ini terlahir dari sebuah pemikiran tentang syarī'at Islam yang sangat mengutamakan proteksi terhadap hal-hal yang terlarang dari pada mengambil hal-hal yang diperintahkan tetapi berdampak kerusakan, sebagaimana *manthūq* dalam sebuah hadis Rasulullah SAW., berikut:

فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ خُذُوا بِهِ مَا سَطَعْتُمْ وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ.
(رواه النسائي)¹⁰⁶

Artinya: Apabila aku perintahkan kalian (umat Islam) tentang sebuah perkara maka laksanakanlah dan kerjakanlah sebatas kemampuan kalian, dan manakala aku melarang kalian sekalian atas sebuah perkara maka jauhilah dan hindarilah hal tersebut. (HR. Al-Nasāi)

Kaidah fiqhiyah yang lainnya juga menyatakan:

(٢) مَنْ اسْتَعْجَلَ شَيْئًا قَبْلَ أَوَانِهِ عُوِّقَ بِحَرْمَانِهِ .¹⁰⁷

Artinya: Barang siapa yang terburu-buru (tergesa) di dalam uapaya mendapatkan sesuatu sebelum waktunya tiba, maka yang bersangkutan tersebut diberikan sanksi berupa tidak diberikan hak atas apa yang diupayakannya.

¹⁰⁴ Amir Syarifuddin, *Uṣṣ ul Fiqh*, Jakarta: Penerbit Kencana Pranada Media, 2008, Jilid II, h. 404

¹⁰⁵ Al-Suyūṭi, *al-Asybah wa al-Nazāir fī al-Furū'*, Ibid, h. 63

¹⁰⁶ Al-Nasāi, *al-Sunan al-Kubrā*, Beirut: Dār al-Kutub Al-Ilmiyah, 1411 H, Juz XI, h. 319

¹⁰⁷ Al-Suyūṭi, *al-Asybah wa al-Nazāir fī al-Furū'*..., Ibid, h. 63

Al-Suyuti memberikan tambahan contoh dalam salah satu penerapan kaidah ini adalah manakala khamar (minuman keras) berubah menjadi sebuah cuka dengan sendirinya secara alami tanpa campur tangan sesuatu atau pihak lain, maka cuka tersebut mubah dan benda yang suci, artinya setelah menggunakannya atau mengkonsumsinya hukumnya boleh. Akan tetapi kasus lain manakala proses perubahan dari khamar menjadi cuka tersebut dilakukan melalui proses rekayasa dengan menggunakan atau dicampuri barang tertentu maka hal tersebut menjadi terlarang, dan tidak boleh dipergunakan atau dikonsumsi.¹⁰⁸

(٣) إِذَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ غُلِبَ الْحَرَامُ.¹⁰⁹

Artinya: Manakala terjadi sebuah kolektifitas atau pertemuan antara sesuatu yang diharamkan dan sesuatu yang dihalalkan manakala dimenangkan sesuatu yang diharamkan.

Kaidah ini dapat terlihat penerapannya dalam proses penyembelihan hewan untuk dikonsumsi, yang mana proses penyembelihan hendaknya dilakukan oleh seorang muslim, akan tetapi diketahui terdapat seorang non-muslim yang turut serta menyembelih hewan tersebut untuk dikonsumsi, dalam hal ini hewan sembelihan tersebut tidak boleh dikonsumsi oleh umat Islam, lantaran proses penyembelihan hewan tersebut kolektif antara seorang muslim dan non-muslim.¹¹⁰

(٤) مَا حُرِّمَ اسْتِعْمَالُهُ حُرِّمَ اتِّخَاذُهُ.¹¹¹

Artinya: sesuatu yang dihukumi haram untuk digunakan maka haram pula mengambilnya.

Sebagaimana larangan akan menggunakan anjing untuk turut serta membantu di dalam proses berburu hewan liar di hutan.

¹⁰⁸ *Ibid.*, h.104

¹⁰⁹ *Ibid.*, h.75

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*, h.103

Artinya: sesuatu hal yang diharamkan mengambilnya maka diharamkan pula untuk memberikannya.

8. Pendapat Fuqahā' tentang *Sadd al-Ẓarī'ah* sebagai *Turuq al-Istinbāt*

Ibnu al-Qayyim merupakan salah seorang faqīh yang konsen terhadap permasalahan *Sadd al-ẓarī'ah*, beliau memberikan gambaran bahwasannya agama Islam terbagi atas beberapa bagian, yang di dalamnya terdapat perintah dan larangan. Perintah di dalam hal tersebut memiliki dua bagian penting: Pertama, Perintah yang ditujukan atas sesuatu hal "المقصود لنفسه", dan Kedua, Perintah yang ditujukan melalui sebuah perantara "الوسيلة إلى المقصود". Larangan juga memiliki dua dimensi: Pertama, Larangan yang ditujukan kepada perkara yang dilarang itu sendiri "مفسدة في نفسه", dan Kedua, Larangan atas perantara menuju perkara yang dilarang "وسيلة إلى المفسدة", maka *Sadd al-ẓarī'ah* merupakan sebagian dari pencegahan atas keharaman suatu hal yang merupakan bagian dari agama Islam.¹¹³

Ibnu Qayyim membagi *al-ẓarī'ah* kepada empat macam, yaitu:

- 1) Suatu perbuatan yang memang pada dasarnya pasti membawa dan menimbulkan kerusakan (*mafsadah*);
- 2) Suatu perbuatan yang pada dasarnya diperbolehkan (*mustahab*), namun secara sengaja dijadikan sebagai perantara untuk terjadi sesuatu perbuatan buruk yang merusak (*mafsadah*);
- 3) Suatu perbuatan yang pada dasarnya diperbolehkan namun tidak disengaja untuk menimbulkan suatu keburukan (*mafsadah*), dan pada umumnya keburukan itu tetap terjadi meskipun tidak disengaja, yang mana keburukan tersebut lebih besar akibatnya dari pada kebaikan (*maslahah*) yang diraih;
- 4) Suatu perbuatan yang pada dasarnya diperbolehkan namun terkadang bisa menimbulkan keburukan (*mafsadah*). Kebaikan

¹¹² *Ibid.*, h. 63

¹¹³ Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lām al-Muwāqī'in 'an Rabb al-Ālamīn...*, *Ibid.*, Jilid V, h. 66

yang ditimbulkan lebih besar akibatnya dari pada keburukannya.¹¹⁴

Beberapa penerapan *Sadd al-zar'ah* di dalam naṣ dan juga persoalan fikih antara lain: Pertama, firman Allah yang menerangkan larangan menikahi wanita yang tengah melaksanakan 'iddah dari pada cerai hidup atau cerai mati suaminya, berdasarkan QS. al-Baqarah [2]: 235:

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي
أَنْفُسِكُمْ ۚ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا
قَوْلًا مَعْرُوفًا ۚ وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ ۚ وَاعْلَمُوا
أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ ۚ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿٢٣٥﴾

Artinya: dan tidak ada dosa bagi kamu meminang wanita-wanita itu dengan sindiran atau kamu Menyembunyikan (keinginan mengawini mereka) dalam hatimu. Allah mengetahui bahwa kamu akan menyebut-nyebut mereka, dalam pada itu janganlah kamu Mengadakan janji kawin dengan mereka secara rahasia, kecuali sekedar mengucapkan (kepada mereka) Perkataan yang ma'ruf. Dan janganlah kamu ber'azam (bertetap hati) untuk beraqad nikah, sebelum habis "iddahnya. dan ketahuilah bahwasanya Allah mengetahui apa yang ada dalam hatimu; Maka takutlah kepada-Nya, dan ketahuilah bahwa Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun.

Sehingga Allah haramkan pada masa 'iddah tersebut untuk menerima pinangan lelaki lain, karena pada dasarnya hal tersebut merupakan hak dari pada suami yang terdahulu, akan tetapi walaupun demikian keharaman tersebut merupakan *Sadd al-Zar'ah* dan tindakan prefentif atas sebuah kesempatan memberikan keterangan dan jawaban dusta atas ketegasan status dirinya dan status masa 'iddahnya. Pertanyaan tersebut biasanya melalui

¹¹⁴ *Ibid.*, h. 96

perantara, atau secara langsung dari pada orang-orang (pihak lelaki) disekitar yang hendak menikahinya,¹¹⁵

Kedua, Allah SWT., larangan mamandang seorang wanita, sebagaimana indikasi QS. al-Nūr [24]: 30-31:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۖ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۚ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۚ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرَ أُولَى الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ۚ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ ۚ مِنْ زِينَتِهِنَّ ۚ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ ۖ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾

Artinya: Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang mereka perbuat. Katakanlah kepada wanita yang beriman: Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka Menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah Menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-

¹¹⁵ Ibid., h. 19

saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara wanita mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak- budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. dan janganlah mereka memukulkan kakinyua agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, Hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung.

Walaupun memandang seseorang merupakan bentuk akhlak Islam, artinya merupakan etika di dalam Islam menakala bertemu seseorang hendaknya memandangnya, serta tidak mengacuhkan pandangan, dan melihat rupa orang lain merupakan bentuk penghayatan terhadap kesempurnaan ciptaan Allah SWT, akan tetapi hal tersebut merupakan bentuk prilaku yang berpotensi menjerumuskan kepada hal-hal yang tidak diinginkan, yaitu munculnya keinginan untuk terus memandang wajah seorang wanita, yang hal tersebut secara fitrah berpotensi membangkitkan syahwat seorang pria. Oleh karena pertimbangan hal tersebut maka *Sadd al-Ẓarī'ah* yaitu sebagai bentuk kehati-hatian atas akibat dari pada prilaku tersebut maka hendaknya dilarang memandang seorang wanita muslimah;¹¹⁶

Ketiga, hadis Nabi SAW., yang mengisyaratkan sebuah larangan berpergian dengan lawan jenis (non-mahram), sabda Nabi SAW:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَخْلُونَ رَجُلٌ بِأَمْرَأَةٍ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمْرَأَتِي خَرَجَتْ حَاجَةً وَاسْتَنْتَبْتُ فِي غَزْوَةٍ كَذَا وَكَذَا قَالَ: ارْجِعْ فَحُجَّ مَعَ امْرَأَتِكَ. (رواه البخاري).¹¹⁷

¹¹⁶ *Ibid.*, h. 16

¹¹⁷ Al-Bukhari, *al-Jāmi' al-Sahīh al-Mukhtasar Min Umūri Rasūlillah wa Ayyāmih*, Tahqīq: Muhammad Zuhair bin Nasir al-Nasir, Kairo: Dār al-Najāh, 1422 H, Jilid VII, h. 37

Artinya: Dari Ibnu Abbas r.a, dari Rasulullah SAW., bersabda: Tidaklah boleh berpergian bersama antara seorang pria dan wanita kecuali bersamanya mahramnya, maka pria itu berkata; Wahai Rasulullah SAW., isteriku pergi untuk menunaikan ibadah haji yang kemudian meninggal karena terlibat peperangan di tengah perjalanan, maka Nabi memerintahkannya untuk menunaikan ibadah haji diperuntukkan untuk istrinya. (HR Bukhari)

Menyertai orang lain, yang notabenenya merupakan tidak ada hubungan kekerabatan dengan dirinya, maka hal tersebut dilarang di dalam agama. Hal tersebut sesuai dengan isyarat hadis di atas yang menerangkan hal demikian. Larangan tersebut merupakan bentuk dan upaya agar agar tidak menimbulkan fitnah dan bahan omongan orang lain. Maka manakala menyertainya tidak dengan memandang wajah atau tubuh lawan jenisnya hal tersebut tetap tidak diperkenankan, lantaran akan menambah bisikan dan godaan untuk memulai sebuah pintu kerusakan yaitu lirikan dan pandangan, yang berpotensi membuka berbagai pintu kemaksiatan antar dua orang yang berlainan jenis,¹¹⁸

Keempat, hadis Rasulullah SAW., yang menerangkan persoalan yang berkaitan dengan waris, bahwasannya manakala ahli waris berani menghabisi nyawa pewaris, maka akan dihukumi tidak memperoleh bagian dari pada waris tersebut, hadis tersebut adalah sebagaimana berikut:

عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَيْسَ لِلْقَاتِلِ شَيْءٌ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَارِثٌ فَوَارِثُهُ أَقْرَبُ النَّاسِ إِلَيْهِ وَلَا يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئًا. (رواه أبو داود).¹¹⁹

Artinya: Dari Amr bin Syuaib dari Ayahnya dari kakeknya, Rasulullah SAW., bersabda; Tidak memperoleh bagian bagi seorang Pembunuh, manakala seseorang tidak memiliki ahli waris sama sekali, maka warisan tersebut atau bagainnya akan diberikan kepada kerabat

¹¹⁸ Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lām al-Muwāqī'in 'an Rabb al-Ālamīn*, Ibid., Jilid V h.19

¹¹⁹ Amin bin Haidar, *Aun Ma'būd Syarh Sunan Abi Dawud*, Ibid, Jilid VI, h. 621

terdekatnya, dan tidaklah mewarisi sedikitpun bagi seorang pembunuh. (HR. Abu Dawud)

Hadis di atas sesuai dengan kaidah fiqhiyah yang manjadi pijakan di dalam permasalahan waris, sebagai berikut:

مَنْ اسْتَعْجَلَ شَيْئًا قَبْلَ أَوَانِهِ عُوِّبَ بِحِرْمَانِهِ.¹²⁰

Artinya: Barangsiapa menyegerakan sesuatu sebelum waktunya maka ia dihukum dengan keharaman (tidak mendapatkan) sesuatu tersebut.

Kaidah ini berlaku umum, baik untuk urusan dunia maupun akhirat. Dalam urusan dunia misalnya, orang yang tergesa-gesa mengerjakan sesuatu tanpa persiapan, seringkali berakhir dengan kerugian dan tidak mendapatkan apa-apa.

Contoh lebih spesifik penerapan kaidah ini dalam masalah waris adalah jika ada seorang anak membunuh orang tuanya, maka si anak tidak akan mendapatkan harta warisan dari orang tuanya sama sekali. Pada kasus ini, seorang anak dianggap telah berusaha menyegerakan sesuatu (memperoleh warisan) sebelum waktunya, dengan cara terlarang (membunuh) baik itu dilakukannya dengan sengaja ataupun tidak. Konsekuensinya sebagai salah satu hukumannya justru ia tidak memperoleh harta warisan sama sekali.

Mencermati contoh tersebut di atas, Islam telah mewanti-wanti untuk tidak berbuat hal demikian, lantaran perbuatan tersebut (menghabisi nyawa pewaris agar dan dengan tujuan segera memperoleh bagiannya) merupakan pelanggaran berat di dalam hukum Islam. Oleh karena itu, sebagai bentuk prefentif agar tidak melakukan tindak pidana tersebut, pelaku tidak memperoleh bagiannya sama sekali.¹²¹

Tujuan asal dari *sadd al-ẓarī'ah* adalah untuk menciptakan suatu maslahat dan menghindari mafsadat. Hal tersebut merupakan penguat bagi masalah mursalah yang diterapkan secara khusus sebagai sumber-sumber penetapan hukum Islam oleh Imam Malik

¹²⁰ Abu Abdillāh Ahmad bin Umar bin Musā'id al-Hāzimi, *Syarh al-Qā'iddah Wa al-Uṣul al-Jāmi'ah wa al-Furūq wa al-Taqsīm al-Badīah al-Nāfiyah*, Riyāḍ: Maktabah al-Sautiyah, tt., Jilid VIII, h.19

¹²¹ Muḥammad al-Khairi al-Mufti, *Ilm al-farā'id Wa al-Mawāris Fī al-Syarīah al-Islamiyah*, Damaskus: Dār Ihya' al-Turats, 2003, h. 52

dan Ahmad bin Hanbal. Maka tidak heran, jika mazhab yang menjadikan *sadd al-zarī'ah* sebagai salah satu sumber-sumber hukum Islam adalah madzhab Malikiyah dan Hanbaliyah.

Hanya saja Imam Malik lebih banyak menggunakannya metode ini dari pada Imam Ahmad. Bahkan Ibnu al-Qayyim mengatakan bahwa *sadd al-zarī'ah* adalah merupakan hal terpenting di dalam agama Islam.¹²² Sementara Imam Syafi'i, Abu Hanifah, dan golongan Syi'ah menyepakatinya dalam beberapa masalah saja.¹²³

Adapun Ibnu Hazm mengingkarinya secara mutlak. Di antara bukti yang menjelaskan bahwa Imam Syafi'i mengambil *sadd al-zarī'ah* sebagai salah satu dalil dapat kita lihat dalam kitab al-Umm. Salah satunya dijelaskan bahwa beliau terkadang meninggalkan ibadah kurban, untuk menghindari anggapan bahwa hal tersebut hukumnya wajib.¹²⁴

Al-Ghazali dalam hal ini bersama dengan kelompok yang tidak menganggap *sadd al-zarī'ah* sebagai metode istinbat, salah satu pendapatnya yang menyebutkan berkaitan dengan hal tersebut adalah sebagaimana berikut:

وَلَفَقَهُمْ مَعْنَى الْمَصْلَحَةِ ثُمَّ أَمْثَلَةَ مَرَاتِبَهَا أَمَّا الْمَصْلَحَةُ فَهِيَ عِبَارَةٌ فِي الْأَصْلِ عَنْ
جَلْبِ مَنْفَعَةٍ أَوْ دَفْعِ مُضَرٍّ... فَإِنَّ جَلْبَ الْمَنْفَعَةِ وَدَفْعَ الْمَضَرَّةِ مَقَاصِدُ الْخَلْقِ
وَصَلَاحُ الْخَلْقِ فِي تَحْصِيلِ مَقَاصِدِهِمْ لَكِنَّا نَعْنِي بِالْمَصْلَحَةِ الْحَافِظَةَ عَلَى مَقْصُودِ
الشَّارِعِ وَمَقْصُودِ الشَّرْعِ فِي الْخَلْقِ نَحْمَةُ: وَهُوَ أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَنَفْسَهُمْ

¹²²Ibnu Qayyim al-Jauziyah menyatakan bahwa *Sadd al-Zarī'ah* merupakan bagain terpenting di dalam hukum Islam, sebagai berikut: *Adalah Maqāsid tidak akan tercapai kecuali dengan menggunakan metodologi dan sejalan dengannya, merupakan hal yang umum suatu kemaslahtan dilengkapi dengan berbagai kerangkanya, yaitu metodologinya atau hal-hal yang menjadi sebab digunakannya, maka wasilah yang mendorong kepada perkara yang diharamkan dan suatu kemaksiata merupakan hal yang makruh dan dibenci oleh agama, sedangkan hal-hal yang mendorong kepada ketaatan dan mendekatkan kepada Allah SWT., merupakan wasilah menuju Maqāsid, keduanya memiliki tujuan dan Maqāsid tertentu, akan tetapi tujuan tersebut menjembatani kepada apa yang ditujuan, kemaksiatan atau ketaatan.* Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lām al-Muwāqī'in 'an Rabb al-Ālamīn*..., *Ibid*, Jilid II, h. 60

¹²³ Al-Qarafi, *Al-Furūq*..., *Ibid*, Jilid II, h. 59

¹²⁴ Muhammad bin Idris bin Abbas bin Usaman bin Syafi' bin Abdul Muṭalib bin Abdul Manaf al-Syāfi'i (Selanjutnya disebut al-Syāfi'i), *al-Umm*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1410 H, Jilid II, h. 64

وَعَقْلِهِمْ وَنَسْلِهِمْ وَمَالِهِمْ فَكُلُّ مَا يَتَّضَمُّنُ حِفْظُ هَذِهِ الْأُصُولِ هُوَ مَصْلَحَةٌ وَكُلُّ مَا يَفُوتُ هَذِهِ الْأُصُولُ مُفْسَدَةٌ.¹²⁵

Artinya: Dan sebaiknya dipahami terlebih dahulu terkait makna dari masalah tersebut, beserta dengan perumpamaanya yang berkaitan dengannya, berserta bagaimana cara penggunaannya. Masalah merupakan bentuk dari mengedepankan kemaslahatan dan menjaukan sebuah kemudharatan, maka sesungguhnya mengedepankan sebuah manfaat dan menjaukan dari sebuah kemudharatan merupakan tujuan dari padasesuatu yang diciptakan, dan kebaikan dari makhluk adalah dengan mencapai kemaslahatan tersebut, maka hendaknya kita turut berperan dalam menjaga kemaslahatan yang ada di dalam syari'at Islam, dan tujuan-tujuan yang terdapat pada makhluk setidaknya ada lima perkara; hendaknya menjaga kepada urusan yang berkaitan dalam agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, yang kesemuanya mengandung makna menjaga pondasi-pondasi yang bertujuan membentuk suatu kemaslahatan, maka segala sesuatu yang di luar atau terlepas dari konteks pemaknaan dari pondosi-podasi tersebut merupakan kerusakan.

Abu Işāq al-Syāthibi di dalam istinbat hukum telah membagi sadd al-zarī'ah kepada empat macam, yaitu:

Pertama, Perbuatan yang dilakukan tersebut membawa kemafsadatan yang pasti. Misalnya berpergian ke luar kota bagi seorang wanita tanpa rekan atau keluarga yang menyertainya. Walupun pada zaman modren ini komunikasi senantiasa tersambung, untuk saling bertukar kabar dan keadaan dengan keluarga wanita tersebut manakala membutuhkan pertolongan atau bantuan. Akan tetapi, Islam pada dasarnya mengatur secara sempit gerak dan langkah dari pada seorang wanita, hal tersebut merupakan bentuk perhatian agama Islam terhadap fitrah bagi kaum wanita. Seorang wanita secara umum mampu untuk berpergian kesana kami pada masa sekarang ini, akan tetapi sebagai bentuk

¹²⁵ Al-Ghazali, *al-Mustasyfū Min Ilm al-Uşūl...*, *Ibid.*, Jilid II, h. 27

tidankalan prefentif hendaknya wanita tersebut didampingi oleh rekan atau keluarga adalah lantaran fisik seorang wanita, atau daya tahan tubuhnya tidak sekuat pria, manakala ada musibah yang menimpanya di perjalanannya, misalnya terjatuh atau pingsan, yang dalam kondisi tersebut memerlukan bantuan pihak lain, makal pendampingnya atau siapa yang menyertainya berhak untuk menyentuhnya di dalam proses membantunya, maka sikap menjaga kehormatan seorang wanita dan sebagai bentu prefentif hendaknya dan seyogyanya seorang wanita manakala berpergian ketempat jauh terdapat rekan atau kerabat yang menyertainya,¹²⁶

Kedua, perbuatan yang jarang sekali membawa kepada kerusakan atau perbuatan terlarang. Dalam hal ini, seandainya perbuatan itu dilakukan, belum tentu akan menimbulkan kerusakan. Sebagai contohnya adalah mengalihfungsikan bagian waris yang menjadi haknya kepada pihak penerima wakaf, alasan pengalihfungsian tersebut adalah dilandasi oleh dua hal penting; *pertama*, karena dirinya telah berkecukupan sehingga tidak begitu menginginkan baginnya tersebut. Kedua, karena agar bagian waris tersebut manakala difungsingkan sebagai wakaf dan dipergunakan sebagai amal ibadah, maka harapan jariah dan keberlangsungan kebaikan yang tak terputus yang bersifat ukhrawi sangat dominan, baik untuk dirinya pribadi, dan terutama bagi si mayyit (almarhum). Maka perbuatan tersebut merupakan upaya agar tidak mengendapnya harta kekayaan seseorang yang telah berkecukupan hanya pada dirinya saja,¹²⁷

Ketiga, perbuatan yang dilakukan kemungkinan besar akan membawa kemafsadatan. Seperti, pernikahan pasangan yang masih dibawah umur di bawah tangan, artinya pernikahan tersebut hanya di majelis akad; dinikahkan oleh walinya dan disaksikan oleh saksi dan masyarakat setempat. Akan tetapi, potensi kerugian dan bahaya yang akan dihadapinya akan sangat banyak, diantaranya adalah:

1) Tidak memiliki status yang legal dan jelas sebagai warga negara;

¹²⁶ Ahmad Raisūni, *Nazhariyāt al-Maqāhsid Inda al-Imām al-Syāṭibi*, Kairo: Dār al-Alamiyah Li al-Kitāb al-Islāmi, 1992, Jilid I, h. 163

¹²⁷ Ja'far bin Abdurrahman Qaṣaṣ, *Qādiyatu Sadd al-Zarāi' wa Atsaruha fī al-Fiqhi*, Kairo: Muassasah al-Risālah al-Islamiyah li al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1431 H, h. 73

- 2) Kesulitan di dalam pengurusan dokumen penting; Kartu Tanda Penduduk, Kartu Keluarga, Akte Kelahiran anaknya, dan jaminan kesehatan pemerintah;
- 3) Tidak taat aturan tempat dirinya hidup, seharusnya pernikahan dibawah usia dilaksanakan melalui proses dispensasi pernikahan;
- 4) Gangguan pihak lain yang tidak senang dengan pernikahan tersebut, karena pernikahan tersebut merupakan pernikahan yang tidak umum terjadi pada masyarakat. Maka sebagai upaya menghindari dari pada kerugian-kerugian tersebut dari sudut pandang *sadd al-ẓarī'ah* hal tersebut tidak dibenarkan;¹²⁸

Keempat, perbuatan yang pada dasarnya boleh dilakukan karena mengandung kemaslahatan, tetapi memungkinkan terjadinya kemafsadatan, sebagai contohnya adalah mengucapkan kalimat talak dalam perbincangan umum bersama istri. Hal tersebut dilarangan lantaran beberapa hal:

- 1) Terdapat hadis Rasulullah SAW., yang menyatakan bahwa kalimat thalak di dalam gurauan adalah terlarang;¹²⁹
- 2) Menghadirkan pikiran akan proses perceraian adalah hal lumrah terjadi;
- 3) Memberikan peluang bisikan syaitan atas perceraian manakala menghadapi permasalahan rumah tangga dirinya.¹³⁰

Maka sebagai bentuk kehati-hatian di dalam proses menyampaikan agama, dan sebagai bentuk upaya prefentif dari pada hal-hal tersebut maka hal tersebut tidak dibenarkan. Akan tetapi perbincangan seputar talah boleh dalam proses pendidikan dan pengajaran terhadap istri.

9. Beberapa Persoalan hukum yang diterapkan dengan *Sadd al-Ẓarī'ah*:

- a. Larangan bercumbu rayu bagi pasangan suami istri di siang hari pada masa berpuasa bulan Ramaḍan, hal tersebut

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Hal tersebut di dalam hadis Nabi SAW., yang diriwayatkan oleh Abi Hurairah ra:
عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - ﷺ: ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: النكاح، والطلاق، والرجعة. (رواه الترمذي، وابن ماجه وأبو داود)

Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Bulugh Al-Maram Min Adillah Al-Ahkam*, Beirut: Dāral-Kutub al-Alamiyah, 2000, Jilid I, h. 394

¹³⁰ Wahbah Zuhaili, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, *Ibid.*, h.109

dikawatirkan akan tidak dapat dikontrol dan sampai pada hubungan intim suami istri di siang hari di bulan Ramadhan yang hukumnya haram.¹³¹

- b. Wanita yang sedang mengalami masa 'iddah karena ditinggal mati oleh suaminya dilarang berhias dan bersoleh secara berlebihan; memakai minyak wangi di saat berpergian ke luar rumah, menggunakan perhiasan, bercelak, karena hal-hal tersebut menarik perhatian kaum Adam dan menimbulkan tafsiran negatif yang diharamkan oleh syarat Islam.¹³²
- c. Larangan menikahi seorang janda yang sedang menjalani masa 'iddah, manakala pernikahan tersebut terselenggara maka hukum dari pernikahan tersebut adalah diharamkan, dan status pengharaman tersebut bersifat selamanya *tahrīmun muabbadun*. Hal ini sejalan dengan apa yang diputuskan oleh Umar bin Khattab dalam bentuk kehati-hatian yaitu penerapan *sadd al-ẓarī'ah* atas terjadinya proses mudah-mudahan dalam persoalan yang menyangkut proses dan hukum seputar pernikahan.¹³³
- d. Larangan pernikahan yang diselenggarakan akibat dari pasangan yang melakukan perzinahan. Hal tersebut dilarang agar menutup pintu zina serapat-rapatnya serta tidak memberikan celah atasnya.¹³⁴
- e. Larangan pernikahan antara pasangan yang dilatarbelakangi keinginan menunjukkan kemampuannya dalam menikahi orang tertentu atau sesuatu, atau dilatarbelakangi oleh keinginannya membalas dendam kepada orang tua. Pernikahan tersebut dilarang karena tidak didasari dari asas dan landasar pernikahan dalam syarī'at Islam, yaitu hendaknya dilandasi rasa kasih sayang, menjalin silaturahmi, dan keinginan membangun rumah tangga.¹³⁵

¹³¹ Al-Sarakhsi, *al-Mabsūt*, Kairo: Maktabah Wa Matba'ah Sa'ādah, 1324 H, Juz III, h. 58

¹³² Al-Marghināni, *Syarh Al-Bidāyah*, Beirut: Maktabah Al-Islamiyah, tt., Juz II, h. 32

¹³³ Ahmad Al-Raisūni, *Nazariyat Al-Maqasid 'Inda Imam Al-Syatibi*, Riyadh: Al-Dār al-Alamiyah li al-Kutub al-Islamiyah, 2005, h. 37

¹³⁴ Ahmad Al-Raisūni, *Nazhariyāt al-Maqāhsid inda al-Imām al-Syāṭibi...*, *Ibid*, h.102

¹³⁵ Abdul Hamid Abu Al-Makārim Ismāil, *al-Adillah al-Mukhtalaf fīha wa Atasruha fī al-Fiqhi al-Islami*, Kairo: Dār al-Salam, tt., h.175

- f. Larangan melangsungkan pernikahan dalam kondisi mempelai pria berstatus sebagai tawanan atau berada dalam situasi peperangan. Hal tersebut agar menghindari dan menutup celah dari pada kerusakan dan kesengsaraan manakala pernikahan tersebut terselenggara, yaitu kelak anaknya akan dijadikan tawanan dan istrinya akan mengalami pemerkosaan atau kekejian lainnya yang dilakukan oleh pihak musuh.¹³⁶
- g. Larangan pernikahan dalam kondisi salah satu mempelainya sedang sakit keras dan sakit tersebut berstatus stadium tinggi, sehingga sakit tersebut berpotensi menyebabkan kematian dirinya *marad al-maut*. Hal tersebut dilarang lantaran khawatir manakala terselenggaranya pernikahan tersebut, dan disaat meninggal dunia salah satu pasangan tersebut, maka tidak ada kesalingan dalam kewarisan, serta tidak diperbolehkan mentalak dalam kondisi tersebut.¹³⁷

10. *Fath al-Ẓarī'ah*

Sadd al-Ẓarī'ah merupakan istilah lawan dari *fath al-Ẓarī'ah*. Hal ini karena titik tolak yang digunakan adalah *al-Ẓarī'ah*. Dalam mazhab Maliki dan Hambali, *al-Ẓarī'ah* memang ada yang dilarang dan ada yang dianjurkan. Hal ini diungkapkan oleh al-Qarāfi yang notabene berangkat dari pemikiran mazhab Malik dan Ibnu al-Qayyim al-Jauzi yang notabene dari mazhab Hambali. *Al-Ẓarī'ah* adakalanya dilarang sehingga pelarangan itu disebut *sadd al-Ẓarī'ah* dan adakalanya dianjurkan atau diperintahkan sehingga anjuran atau perintah itu disebut *fath al-Ẓarī'ah*.¹³⁸

Secara etimologi istilah *fathu al-Ẓarī'ah* merupakan gabungan dari dua suku kata, yaitu *fath* dan *al-Ẓarī'ah*. Suku kata *fath* merupakan bentuk kata benda dari akar kata: فَتَحَ - يَفْتَحُ yang berarti membuka, sedangkan kata keduanya adalah *al-Ẓarī'ah* yang merupakan kata benda (isim) bentuk tunggal yang berarti jalan,

¹³⁶ Ibnu al-Qayyim Al-Jauziyah, *I'lām Al-Muwaqī'īn 'an Rabb al-Ālamin*, *Ibid.*, Jilid III, h. 164

¹³⁷ Imam Mālik, *Al-Muwatta' li Imām Mālik*, Kairo: Dār Ihya al-Turats al-Arabi, tt., Juz II, h.

sarana (wasilah) dan sebab terjadinya sesuatu. Bentuk plural dari kosa kata “الذريعة” adalah “الذرائع”. Karena itulah, dalam beberapa kitab usul fikih istilah yang digunakan adalah *sadd al-ẓarā’i*.¹³⁹

Berikut ini beberapa pandangan Uṣūliyyūn, terkait spirit adanya peluang *fath al-ẓarī’ah*, meskipun bukan dalam bentuk terminologi, sebagai berikut:

Al-Syāthibi (w. 790 H/1388 M)) berpendapat bahwa:

الذَّرِيعَةُ إِلَى الْفَسَادِ يَجِبُ سَدُّهَا إِذَا لَمْ تُعَارِضْهَا مَصْلَحَةٌ رَاجِحَةٌ.¹⁴⁰

Artinya: Jalan menuju kerusakan itu wajib ditutup jika tidak menghasilkan kemaslahatan yang lebih besar.

Ibnu Taimiyyah (661 H/1263 M- 1328 M/728 H) berpendapat bahwa:

وَمَا كَانَ مِنْهَا لِسَدِّ الذَّرِيعَةِ، لَا لِأَنَّهُ مُفْسِدَةٌ فِي نَفْسِهِ، يُشْرَعُ إِذَا كَانَ فِيهِ مَصْلَحَةٌ رَاجِحَةٌ، وَلَا تَفُوتُ الْمَصْلَحَةُ لِغَيْرِ مُفْسَدَةٍ رَاجِحَةٍ.¹⁴¹

Artinya: Sesuatu yang dilarang berdasarkan metode istibnat *Sadd al-Ẓarī’ah*, bukan karena haram karena hukum aslinya, maka keharaman itu menjadi dibolehkan untuk mencapai masalah yang lebih besar dan kemaslahatan tidak boleh dihilangkan kecuali menimbulkan kemafsadatan yang sangat besar.

Pendapat senada disampaikan oleh muridnya Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah (691 H/ 1292 M – 751H/ 1350 M), sebagai berikut:

مَا حُرِّمَ سَدُّ الذَّرِيعَةِ أُبِيحَ لِلْمَصْلَحَةِ الرَّاجِحَةِ.¹⁴²

Artinya: Sesuatu yang diharamkan karena alasan *sadd adzDzarī’ah*, maka menjadi boleh dilakukan jika ada maṣlahah yang lebih besar.

¹³⁹ Ibnu Manzhūr, *Lisan al-Arab*, *Ibid*, Jilid III, h. 207

¹⁴⁰ Al-Syāthibi, *Ibid*. Bandingkan dengan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I’lām Al-Muwaqī’in ‘an Rabb al-Ālamin...*, *Ibid*, Jilid II, h. 161

¹⁴¹ Ibnu al-Taimiyyah, *Majmū’ al-Fatāwa*, Madinah: Majma’ al-Fahd, 1416 H, Juz XXIII, h. 214

¹⁴² Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, *I’lām Al-Muwaqī’in ‘an Rabb al-Ālamin*, *Ibid*, Juz I, h. 92

Adapun Uṣūlī kontemporer Wahbah Al-Zuhaili (1351 H/1932M-1436 H/2015 M) berpendapat senada, sebagai berikut:

الْأَخْذُ بِالذَّرَائِعِ إِذَا كَانَتْ التَّيَّجَةُ مَصْلَحَةً، لِأَنَّ الْمَصْلَحَةَ مَطْلُوبَةٌ.¹⁴³

Artinya: Mengambil perantara tersebut manakala berdampak kepada suatau kemaslahatan, karena sejatinya sebuah kemaslahatan adalah dibutuhkan.

Dari definisi tersebut dapat difahami bahwa dalam proses menetapkan hukum atas suatu perbuatan tertentu yang pada dasarnya diperbolehkan, baik dalam bentuk membolehkan atau *al-ibāhah*, menganjurkan atau *mustahabbun*, maupun kewajiban atau *al-ijāb*, karena perbuatan tersebut bisa menjadi sarana perbuatan lain yang memang telah dianjurkan atau diperintahkan.

Sebagai contoh dari persoalan *fath al-zar'ah* adalah bahwa jika mengerjakan salat Jum'at adalah wajib, maka wajib pula berusaha untuk sampai ke masjid dan meninggalkan perbuatan lain. Contoh lain adalah jika menuntut ilmu adalah sesuatu yang diwajibkan, maka wajib pula segala hal yang menjadi sarana untuk tercapai usaha menuntut ilmu, seperti membangun sekolah dan menyusun anggaran pendidikan yang memadai. Namun yang juga harus digarisbawahi adalah bahwa betapapun *al-zar'ah* (sarana) lebih rendah tingkatannya dari pada perbuatan yang menjadi tujuannya. Pelaksanaan atau pelarangan suatu sarana tergantung pada tingkat keutamaan perbuatan yang menjadi tujuannya.¹⁴⁴

Pembahasan tentang tidak mendapat porsi lebih di kalangan ahli uṣul fiqh. Hal itu karena *fath al-zar'ah* merupakan hasil dari proses pengembangan dari konsep *Sadd al-Zar'ah*. Sementara *Sadd al-zar'ah* sendiri tidak disepakati secara penuh oleh seluruh ulama sebagai metode istinbat hukum. Hal itu karena bagi sebagian ahli uṣul fiqh, terutama di kalangan fuqahā' Syāfi'iyyah, masalah *sadd al-*

¹⁴³ Wahbah Al-Zuhaili, *Uṣul Al-Fiqh Al-Islami...*, *Ibid*, Jilid II, h.173

¹⁴⁴ Al-Qarāfi, *Tanqīh al-Fuṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl...*, *Ibid*, h. 46

zarī'ah dan *fath al-zarī'ah* masuk dalam kajian dan pembahasan mengenai penerapan kaidah:

مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ.¹⁴⁵

Artinya: Tidak terlaksana (secara utuh) sebuah pekerjaan yang diwajibkan melainkan dengan harus adanya sesuatu tersebut, maka kehadiran sesuatu tersebut bersifat wajib dan harus.

11. Dasar Hukum Fath Al-Zarī'ah

QS. al-Jumu'ah [62]: 9:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ
اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۚ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٩﴾

Artinya: Hai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan *ṣalāt Jum'at*, Maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.

Ayat di atas menjelaskan bahwa jika mengerjakan *ṣalāt Jum'at* adalah wajib, maka wajib pula berusaha untuk sampai ke masjid dan meninggalkan perbuatan lain. Namun yang juga harus digarisbawahi adalah bahwa betapapun *al-zarī'ah* atau sarana lebih rendah tingkatannya dari pada perbuatan yang menjadi tujuannya. Pelaksanaan atau pelarangan suatu sarana tergantung pada tingkat keutamaan perbuatan yang menjadi tujuannya. Begitu pula segala jalan yang menuju pada sesuatu yang haram maka sesuatu itupun haram, sesuai dengan kaidah:

مَا دَلَّ عَلَىٰ حَرَامٍ فَهُوَ حَرَامٌ.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Al-Suyūṭī, *al-Asybah Wa al-Nazāir Fī Al-Furū'*, Ibid, h. 60. Bandingkan dengan Muhammad bin Bahadur bin Abdullah Al-Zarkasyī, *al-Bahr al-Muhīt*, Beirut: Dāral-Kutub al-Ilmiyyah, tt., Jilid VII, h. 358

¹⁴⁶ Al-Majjāwī, *al-Iqnā' li Ṭālib al-Iqnā'*, Beirut: Dār Al-Kutub Al-Alamiyyah, tt., Jilid III, h. 53

Artinya: Sesuatu yang mengisyaratkan dan menunjukkan jalan akan sesuatu yang diharamkan, maka jalan itu pun berstatus haram pula.

Kaidah ini merupakan kaidah asasi yang bisa mencakup masalah-masalah turunan di bawahnya. Berbagai kaidah lain juga bersandar pada kaidah ini, sebagai mana permasalahan terkait proses penyerahan harta perang kepada musuh, karena hal itu sebagai tebusan atas kaum mukmin yang ditawan. Menurut ulama malikiyah dan Hanabilah dapat berdampak pada kemaslahatan, sedangkan beberapa jumhur ulama menganggapnya sebagai muqaddimah. Kaidah Fiqhiyah:

مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ.¹⁴⁷

Artinya: Tidak terlaksana (secara utuh) sebuah pekerjaan yang diwajibkan melainkan dengan harus adanya sesuatu tersebut, maka kehadiran sesuatu tersebut bersifat wajib dan harus.

12. Cara Menentukan *al-Ẓarī'ah*

Menentukan sesuatu yang terkait dengan perbuatan, apakah ia dilarang atau tidak yang selanjutnya menjadi sarana atau *al-ẓarī'ah* terjadinya suatu perbuatan lain yang dilarang, maka secara umum dapat dicermati melalui dua hal berikut:

Pertama, Motif atau tujuan yang mendorong seseorang untuk melaksanakan suatu perbuatan, apakah perbuatan itu akan berdampak kepada sesuatu yang dihalalkan atau diharamkan. Misalnya, jika terdapat indikasi yang kuat bahwa seseorang yang hendak menikahi seorang janda alak tiga adalah karena sekedar untuk menghalalkan si janda untuk dinikahi oleh mantan suaminya terdahulu, maka pernikahan itu harus dicegah. Tujuan pernikahan tersebut bertentangan dengan tujuan pernikahan yang digariskan syarā' yaitu demi membina keluarga yang langgeng.¹⁴⁸

Kedua, Akibat yang terjadi dari perbuatan, tanpa harus melihat kepada motif dan niat si pelaku. Jika akibat atau dampak yang sering

¹⁴⁷ Al-Suyūṭi, *al-Asybah wa al-Nazhāir fī al-Furū'*..., Ibid, h. 60

¹⁴⁸ Wabbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islami*..., Ibid II, h.173

kali terjadi dari suatu perbuatan adalah sesuatu yang dilarang atau *mafsadah*, maka perbuatan itu harus dicegah. Misalnya, masalah pemberian hadiah (gratifikasi) yang dilarang oleh hukum pidana. Berdasarkan beberapa peristiwa yang sebelumnya terjadi, seorang pemangku jabatan atau kebijakan yang mendapat hadiah kemungkinan besar akan mempengaruhi keputusan atau kebijakannya terhadap si pemberi hadiah.

Selain kedua hal tersebut di atas yang merupakan fokus motif suatu *al-ẓarī'ah*, hal yang tidak kalah penting untuk diperhatikan dalam penggunaan *fath al-ẓarī'ah* sebagai metode *istinbāʿ* hukum adalah tidak berlebihan dan tidak mempermudah masalah hukum, karena penggunaan yang berlebihan dan mempermudah mengakibatkan melarang kepada yang sesuatu mubah dan berlebihan dalam *Fath al-ẓarī'ah* berpotensi membawa kepada pembolehan sesuatu yang dilarang. Selanjutnya adalah *Fath al-ẓarī'ah* apabila digunakan untuk sampai kepada *maṣlaḥat* yang diiringi *naṣ* dan dalil tertentu, karena *maṣlaḥat* dan *mafsadat* yang terdapat di dalamnya dianggap *qaṭ'i*, maka *al-ẓarī'ah* dalam hal ini berfungsi sebagai pelayan dan pelengkap terhadap *naṣ*.¹⁴⁹

Inilah hal-hal yang harus diketahui dan diperhatikan dalam menelisik suatu *al-ẓarī'ah* yang kemudian menjadi bahan dalam pemilihan penggunaan metode *fath al-ẓarī'ah* dalam suatu kasus hukum dengan memperhatikan asas *ikhtiyāthi* dan tidak *tafrīth*.

13. Beberapa permasalahan mengenai penerapan *Fath al-ẓarī'ah*

Al-ẓarāi' adalah persoalan yang harus diketahui umat Islam, hal ini diungkapkan oleh Al-Qarafi, adapun beberapa permasalahan mengenai hal tersebut dibolehkan dengan alasan *Fath al-ẓarī'ah* (membuka jalan) untuk sesuatu yang lebih *maṣlaḥat* bagi umat antara lain:

- a. Memberikan harta rampasan perang atau fasilitas kepada musuh (dalam situasi peperangan), sebagai tebusan untuk membebaskan tawanan atau sandera pihak umat Islam agar barisan tetap kokoh dan menyelamatkan kehidupan tawanan tersebut.

¹⁴⁹ Ahmad Djazū li, *Ilmu Fiqh: Penggalan, Perkembangan, dan Penerapan Hukum Islam Pengarang*, Jakarta: Pustaka Kencana Abadi, 1997, h. 105

- b. Memberikan gratifikasi yang diberikan seseorang atau pihak tertentu untuk mempengaruhi proses hukum yang sebenarnya, pada saat ia didzalimi atau direkayasa dalam pengadilan yang status hukum seharusnya ia terima, tidak bisa didapatkan kecuali dengan mengeluarkan sesuatu gratifikasi yang ditentukan dan diberikan.
- c. Membayar sejumlah harta kepada negara atas perlindungan dari bahaya, agar kekuatan umat Islam tetap terjaga di negara tersebut.
- d. Jika mengerjakan ṣalāt jum'at wajib, maka meninggalkan jual-beli ketika akan melaksanakan ṣalāt jum'at pun menjadi wajib
- e. Menuntut ilmu adalah sesuatu yang diwajibkan, maka segala sesuatu yang menghubungkan dengan menuntut ilmu adalah wajib.¹⁵⁰

Iniilah beberapa permasalahan hukum Islam yang menggunakan *fath al-zarī'ah* sebagai metode istinbāt hukumnya sebagai simulasi yang penerapannya akan diaplikasikan pada bab berikutnya.

C. Gender

1. Pengertian Gender

Pada abad XX dan XXI muncul Kaukus pemikiran bahwa doktrin-doktrin agama dituduh sebagai sumber terjadinya ketidakadilan dalam masyarakat dalam hal relasi antara laki-laki dan wanita yang sering disebut dengan ketidakadilan Gender.

Gender sebagai jenis kelamin bentukan yang dikonstruksi oleh budaya dan adat istiadat, seperti laki-laki kuat, berani, cerdas, menguasai, sedangkan wanita itu lemah, penakut, kurang cerdas (bodoh), dikuasai dan lain semisalnya. Gerakan menyuarakan persamaan Gender menguat, ketika disadari bahwa perbedaan Gender antara manusia laki-laki dan wanita telah melahirkan ketidakadilan dalam berbagai bentuk, seperti: *Marginalisasi* atau pemiskinan ekonomi, *subordinate* atau anggapan tidak penting dalam urusan politik, *stereotype* atau pencitraan yang negatif bagi

¹⁵⁰ Al-Qarafi, *Al-Furūq...*, *Ibid*, Jilid II, h. 59. Bandingkan dengan al-Syātibi, *al-Muwafaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah...*, *Ibid*, Jilid IV, h.114

wanita yang hanya mengurus 3R, yaitu: Dapur, sumur, kasur, kekerasan, dan *double burden* atau beban ganda terhadap wanita yang bermuara pada perbuatan tidak adil yang dibenci oleh Allah SWT.,¹⁵¹ Sementara itu peran serta wanita semakin dibutuhkan dalam berbagai lini kehidupan termasuk pada bidang hukum keluarga.

Berikut ini akan disajikan beberapa definisi Gender baik secara etimologi dan terminologi, agar memberikan pemahaman yang memadai tentang subsubyek pada penelitian ini untuk menepis anggapan yang salah sebagian kalangan yang berasumsi bahwa Islam dengan segenap ajarannya sebagai biang kerok langgengnya budaya ketidakadilan Gender, sebagai berikut:

Gender secara Bahasa berarti: Jenis kelamin atau seks atau penggolongan menurut jenis kelamin.¹⁵² Gender juga bermakna: *Gender is one of the categories in such a set, as masculine, feminisme, neuter, or common.*¹⁵³

Artinya: Gender adalah kategori dari beberapa kriteria, seperti: Pria, wanita, sesuatu yang tidak berkelamin dan sesuatu yang umum. Gender adalah suatu dasar untuk menentukan pengaruh faktor budaya dan kehidupan kolektif dalam membedakan laki-laki dan wanita.¹⁵⁴ Gender adalah harapan-harapan budaya terhadap laki-laki dan wanita.¹⁵⁵

Gender adalah semua ketetapan masyarakat perihal penentuan seseorang sebagai laki-laki atau wanita.¹⁵⁶ *Women's Studies Encyclopedia* mendefinisikan gender adalah suatu konsep kultural yang berupaya memuat perbedaan dalam hal peran,

¹⁵¹ Mansur Fakhri, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, Cet. I, h. 72-75

¹⁵² Peter Salim, *The Contemporary English-Indonesian Dictionary*, Jakarta: Modern English Press, 2006, Cet. Ke-14, h. 771

¹⁵³ Random House, *Webster College Dictionary*, New York: Random House Press, 2001, h. 511

¹⁵⁴ H.T. Wilson, *Sex and Gender, Making Cultural Sense of Civilization*, Leiden, New York, Kobenhavn, Koln: E.J. Brill, 1989, h. 2

¹⁵⁵ Hilary M. Lips, *Sex & Gender an Introduction*, Toronto: Mayfield Publishing Company, 2003, h. 4

¹⁵⁶ Linda L. Lindsey, *Gender Roles a Sociological Perspective*, New Jersey: Prentice Hall, 2000, h. 2

perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara pria dan wanita yang berkembang dalam masyarakat.¹⁵⁷

Gender lebih dari sekedar perbedaan laki-laki dan wanita dilihat dari konstruksi sosial budaya, tetapi menekankan Gender sebagai konsep analisa yang kita dapat menggunakannya untuk menjelaskan sesuatu.¹⁵⁸

Beberapa definisi tersebut di atas dapat dipahami bahwa Gender merupakan suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan wanita dilihat dari segi pengaruh budaya suatu komunitas masyarakat tertentu. Gender dalam arti ini adalah suatu bentuk rekayasa masyarakat, bukannya sesuatu yang bersifat kodrati atau *given*. Dalam pengertian ini, Gender harus dibedakan dari pengertian jenis kelamin atau seks. Jenis kelamin merupakan pensifatan atau pembagian dua jenis kelamin manusia yang ditentukan secara biologis yang melekat pada jenis kelamin tertentu yang merupakan pemberian Sang Pencipta yang setiap orang tidak dapat menentukan pilihannya sendiri. Sedangkan konsep Gender adalah suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun wanita yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural suatu masyarakat. Seperti: wanita dikenal *lembut* dan *cantik*. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa Gender adalah interpretasi budaya terhadap perbedaan jenis kelamin.

Caplan, seorang feminis abad XX dalam *The Cultural Construction of Sexuality*, berpendapat bahwa perbedaan perilaku antara laki-laki dan wanita tidaklah sekedar faktor biologis. Gender berubah dari waktu ke waktu, dari tempat ke tempat bahkan dari kelas ke kelas, sedangkan jenis kelamin biologis (sex) akan tetap tidak berubah.¹⁵⁹

Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa Gender pada hakikatnya lebih menekankan aspek sosial, budaya, psikologis, dan aspek non biologis lainnya. Hal ini berarti bahwa Gender lebih menekankan aspek maskulinitas atau feminitas seseorang dalam

¹⁵⁷ Hellen Tierney (ed), *Women's Studies Inclopedia*, Volume I, New York: Green Word Press, 2000, h. 153

¹⁵⁸ Elaine Showalter (Ed.), *Speaking of Gender*, New York & London: Routledge Press, 1989, h. 3

¹⁵⁹ Ivan Illich, *Matinya Gender*, Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2001, Cet. III, h. 76

budaya tertentu. Dengan demikian, perbedaan Gender pada dasarnya merupakan konstruksi yang dibentuk, disosialisasikan, diperkuat, bahkan dilegitimasi secara sosial dan budaya pada suatu masyarakat yang pada gilirannya, perbedaan Gender dianggap kodrati hingga melahirkan ketidakadilan perlakuan jenis kelamin.

Dalam kajian akademin, Showalter berpandangan bahwa Gender bukan hanya sekedar perbedaan pria dan wanita yang dilahirkan oleh sosiokultural masyarakat tertentu, lebih dari itu adalah dapat digunakan sebagai konsep analisis untuk menjelaskan sesuatu obyek kajian penelitian.

Berikut akan disajikan tabel perbedaan seks dan gender:¹⁶⁰

NO	KARAKTERISTIK	SEKS	GENDER
1	Sumber Pembeda	Tuhan	Manusia (masyarakat)
2	Visi, misi	Kesetaraan	Kebiasaan
3	Unsur pembeda	Biologis (alat reproduksi)	Kebudayaan (tingkahlaku)
4	Sifat	Kodrat, tertentu, tidak dapat dipertukarkan	Harkat, martabat dapat dipertukarkan
5	Dampak	Terciptanya nilai-nilai kesempurnaan, kenikmatan, kedamaian dan lain-lain sehingga menguntungkan kedua belah pihak.	Terciptanya norma-norma/ketentuan tentang “pantas atau tidak pantas” laki-laki pantas menjadi pemimpin, wanita pantas dipimpin dan lain-lain, yang sering merugikan salah satu pihak, kebetulan adalah wanita
6	Keberlakuan	Sepanjang masa, dimana saja, tidak mengetahui perbedaan kelas	Dapat berubah, Musiman dan berbeda antar kelas

¹⁶⁰ Trisakti Handayani dan Sugiarti, *Konsep dan Teknik Penelitian Gender*, Malang: UMMPress. 2006, h. 6

2. Dasar Hukum Gender

a. Dalil Al-Qur'an:

1) Asal penciptaan wanita: QS. Al-Nisā' [4]: 1:

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَتَقُومُوا رَّبُّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا
وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ
اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾

Artinya: Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan wanita yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.

Mufasssirūn memiliki pendapat yang beragam dalam menafsirkan QS. Al-Nisā' [4]: 1, sebagai berikut:

Pertama, Jumhur mufasssirīn klasik berpendapat bahwa penciptaan Hawa berasal dari bagian tubuh Adam, yaitu tulang rusuk yang bengkok sebelah kiri atas.¹⁶¹

Kedua, penciptaan Hawa sama halnya sebagaimana penciptaan Adam, tidak ada perbedaan yaitu dari jenis yang satu, atau jenis yang sama, antara penciptaan Adam dan Hawa. Pendapat kedua ini didukung oleh Ahmad Musthafa al-Maraghi dalam Tafsir al-Maraghi, yang menjelaskan bahwa di dalam Al-Qur'an tidak ada penjelasan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam sebagaimana ditemukan dalam beberapa riwayat.¹⁶²

Al-Rāzi mengetengahkan beberapa pendapat tentang penafsiran *wa khalaqa minhā zaujahā* dalam QS. al-Nisā' [4]:1 tersebut. Pertama, adalah Hawa, yang diciptkan dari Adam. Kalangan mayoritas menyatakan bahwa setelah Allah menciptakan Adam, lalu

¹⁶¹ Al-Qurṭubī, *Jāmi' lil Ahkām al-Qurān*, Kairo: Dar al-Qalām, 1996, Jilid I, h. 301

¹⁶² *Ibid.*, Jilid V, h. 5

Adam tidur, kemudian diciptakanlah Hawa dari tulang rusuk Adam bagian atas yang sebelah kiri. Setelah Adam bangun, ia melihat Hawa, lalu ia tertarik dan mencintainya, karena ia diciptakan dari bagian tubuhnya.¹⁶³

Kalau demikian, bisa jadi benar apa yang disampaikan oleh Rasyīd Riḍa bahwa munculnya cerita pasangan Adam diciptakan dari tulang rusuk dirinya (Adam) diperoleh dari cerita Isrāīliyyāt sebagaimana disebutkan di atas.

Kedua, Al-Rāzi mengetengahkan pendapat al-Asfahāni yang memahami kalimat *wa khalaqa minhā zaujahā* dengan jenis yang sama dengan Adam.¹⁶⁴ Demikian juga dengan al-Marāghi yang menegaskan bahwa berbagai riwayat yang ada tentang penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam tidak didukung oleh ayat-ayat Al-Qurʾān.¹⁶⁵

2) Laki-laki dan wanita sama-sama sebagai Hamba Allah SWT., QS. Al-Dzuriyāt [51]: 56:¹⁶⁶

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

Artinya: Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku.

Abu Aʿla al-Maudūdi sebagaimana dikutip oleh Yusuf al-Qarḍawī berpendapat bahwa makna awal dari kata ibadah adalah tunduk dan patuh, yakni seorang budak tunduk dan patuh kepada seorang majikan yang menguasainya. Karenanya, seorang budak yang berada pada posisi yang lemah senantiasa melaksanakan perintah majikan sebagai bentuk ketaatan dan kepatuhan demi

¹⁶³ Fakhrudin al-Rāzi, *al-Taḥf al-Kabīr wa Maḥāṭib al-Ghaib*, Kairo, Dar al-Kutub al-Arabiyyah, 2008, Jilid V, h. 35

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ Mustafā al-Marāghi, *Taḥf al-Marāghi*, Kairo: Mustaf al-Bābi al-Hālībī, 2003, Jilid IV, h. 330

¹⁶⁶ Beberapa ayat yang semakna menjelaskan tentang perintah beribadah hanya semata kepada Allah, di antaranya: QS. Al-Taubah [9]: 31 dan al-Bayyināt [98]: 5:

١. اَتَّخِذُوا حِبْرَتَهُمْ وَرَهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللّٰهِ وَالْمَسِيحِ ابْنِ مَرْيَمَ وَمَا اَمْرُوْا اِلَّا لِيَعْبُدُوْا اِلٰهًا وَّاحِدًا لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ سُبْحٰنَهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ ٣١
٢. وَمَا اَمْرُوْا اِلَّا لِيَعْبُدُوْا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ حُنَفَاءَ وَيَقِيْمُوْا الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوْا الزَّكٰوةَ وَذٰلِكَ دِيْنُ الْقِيَمَةِ ٥

mendapatkan imbalan seperti kasih sayang dan keselamatan, selanjutnya kata itu disandarkan kepada Allah yang bermakna menyembah.¹⁶⁷ Dengan Bahasa lain bahwa ibadah kepada Allah adalah tunduk dan patuh dalam melaksanakan segala perintah dan menjauhi segala larangan-Nya.

Abu al-Su'ūd berpenadat bahwa ayat ini sebagai penegasan mengenai tujuan diciptakan jin dan manusia adalah untuk beribadah kepada Allah SWT.¹⁶⁸

Dalam kapasitas manusia sebagai hamba, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan wanita siapa yang banyak amal ibadahnya, maka itulah mendapat pahala yang besar tanpa harus melihat dan mempertimbangkan jenis kelaminnya terlebih dahulu. Keduanya mempunyai potensi dan peluang yang sama untuk menjadi hamba ideal. Hamba ideal dalam Alqur'ān biasa diistilahkan dengan orang-orang bertaqwa, dan untuk mencapai derajat *muttaqīn* ini tidak dikenal adanya perbedaan jenis kelamin, suku bangsa atau kelompok etnis tertentu.

3) Laki-laki dan wanita sebagai Khalifah di Bumi, QS. Al-An'ām [6]: 165: ('iddah)

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٦٥﴾

Artinya: Dan Dia lah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu amat cepat siksaan-Nya dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Manusia dijadikan khalifah di muka bumi ini antara lain untuk memakmurkan bumi.¹⁶⁹ Tujuan utama Allah SWT., menciptakan

¹⁶⁷ Yusuf al-Qardāwī, *al-'Ibādah fī al-Islām*, Bairut: Muassasat al-Risalat, 2009, Cet. XV h. 28

¹⁶⁸ Abu al-Su'ūd, *Irsyād 'Aql al-Salīm ila Mazāyā al—Kitāb al-Karīm*, Bairut: Dar al-Fikr, 2007, Juz V, h. 633-634

manusia adalah untuk beribadah kepadaNya, disamping untuk menjadi hamba yang tunduk dan patuh serta mengabdikan kepada Allah Swt., juga untuk menjadi khalifah di bumi.

Al-Marāghī berpendapat bahwa khalifah berarti jenis lain dari makhluk sebelumnya, atau sebagai pengganti Allah untuk melaksanakan perintah-perintah-Nya terhadap manusia. Sebagian mufasssīrīn berpendapat bahwa nama khalifah adalah sebagai pengganti Allah dalam melaksanakan perintah-perintah-Nya kepada manusia yang secara tersirat juga menunjukkan seorang sebagai utusan Allah.¹⁷⁰

Kata khalifah dalam ayat tersebut tidak menunjuk kepada salah satu jenis kelamin atau kelompok etnis tertentu. Laki-laki dan wanita mempunyai fungsi yang sama sebagai khalifah, yang akan mempertanggungjawabkan tugas-tugas kekhalifahannya di bumi, sebagaimana halnya mereka harus bertanggung jawab sebagai hamba Tuhan.

4) Pasangan hidup berbilang, QS. Al-Nisā' [4]: 2-3:

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ
أَمْوَالِكُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴿٢﴾ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا
مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ
مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾

Artinya: Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) wanita yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

¹⁶⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Miṣbāh*: Pesan, Kesan dan Keserasian AlQur'an, Jakarta: Lentera Hati, 2007, Jilid V, h. 142-143

¹⁷⁰ Ahmad Mustafā Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī...*, *Ibid*, Jilid III, h. 134

Jumhur *Mufasssīrīn* berpendapat bahwa latar belakang turunnya ayat ini disinyalir merespon ketidakadilan para pengasuh atau wali anak-anak yatim, sebagaimana yang pernah disampaikan oleh Aisyah ra., istri Nabi Muhammad SAW., saat ditanya oleh Urwah bin Zubair.¹⁷¹ Imam Bukhari meriwayatkan bahwa Urwah bin Zubair bertanya kepada Aisyah ra., mengenai latarbelakang turunnya ayat ini (QS. Al-Nisā' [4]: 2-3), Aisyah ra., menjawab: Hai anak saudara wanitaku, wanita anak yatim ini diasuh oleh seseorang (wali) dia menggabungkan harta dia (yatim) dengan hartanya. Si wali menginginkan kecantikan dirinya dan hartanya. Karena dia ingin mengawininya tanpa memberikan maskawin yang layak. Maka dia dilarang mengawininya kecuali bisa bertindak adil dan memberikan maskawin yang pantas. Ketika berbuat adil itu tidak dapat dilakukannya, maka ia dianjurkan menikahi wanita-wanita lain.¹⁷² Ibn al-Jarīr al-Tabari meriwayatkan bahwa turunnya ayat ini berkaitan dengan kasus seorang laki-laki yang menjadi wali anak yatim yang kaya. Dia ingin mengawininya demi kekayaannya, dan memperlakukannya dengan tidak wajar. Padahal anak yatim tersebut tidak menyukainya.¹⁷³

Jadi ayat ini bukan untuk menganjurkan poligami, tegasnya poligami bukanlah tujuan dari ayat ini, dan bukan pula inisiatif Alqur'ān. Karena sesungguhnya poligami telah berlangsung lama di tengah masyarakat Arabia kala itu. Selanjutnya sebagian ulama setelah meninjau ayat-ayat tentang poligami, mereka menetapkan bahwa menurut asalnya, Islam sebenarnya adalah monogami (menikah dengan seorang saja). Terdapat ayat yang mengandung peringatan agar tidak disalah gunakan. Ini semua bertujuan supaya tidak terjadi kezaliman. Poligami diperbolehkan dengan syarat ia dilakukan pada masa-masa terdesak untuk mengatasi perkara yang tidak dapat diatasi dengan jalan lain. Dengan kata lain bahwa poligami itu diperbolehkan oleh Islam dan tidak dilarang kecuali

¹⁷¹ Ibnu Hajar al-Asqalāni, *Faṭ al-Bāri*, Bairut: Dar al-Fikr. 2003, Jilid V, No. Hadis: 2494, h. 430

¹⁷² Ibnu al-Katsīr, *Tafsīr Alqur'ān al-'Adzīm*, Beirut: Dar al-Fikr, 2007, Jilid I, h. 495

¹⁷³ Al-Tabari, *Jāmi' al-Bayan 'an Ta'wīlī Ayāt Alqur'ān*, Beirut: Darul Fikr. 2001, cet. Ke-1, Jilid I, h. 280

jikalau dikhawatirkan bahwa kebbaikannya akan dikalahkan oleh keburukannya.

Selain membatasi poligami, Islam juga menjelaskan persyaratan-persyaratan dan kriteria berpoligami yang sebelumnya tidak ada. Diriwayatkan oleh Imam Bukhari ra., dengan sanadnya bahwa Ghailan bin Salamah al-Tsaqafi masuk Islam sedangkan dirinya memiliki 10 orang isteri. Maka Nabi Muhammad SAW., bersabda kepadanya: Pilihlah empat orang dari mereka. Diriwayatkan oleh Imam Abu Dawud ra., dengan sanadnya bahwasanya Umairah al-Asadi berkata: Aku masuk Islam dan aku memiliki 8 orang isteri, lalu aku sampaikan hal ini kepada Nabi Muhammad SAW., dan beliau pun bersabda: Pilihlah empat di antara mereka.¹⁷⁴

Rasyīd Riḍa mengilustrasikan poligami sebagai pintu darurat tidak bisa seenaknya dibuka, kecuali dengan syarat-syarat dan pertimbangan yang ketat. Selain itu Rasyīd Riḍa menegaskan bahwa tidak ada satu dalil pun yang menganjurkan poligami.¹⁷⁵

Pandangan tersebut di atas terkait dengan cakupan makna poligami, meskipun dengan redaksi bahasa yang berbeda dapat dipahami bahwa spirit poligami adalah melindungi anak-anak yatim yang memerlukan sentuhan kasih-sayang dan pemenuhan hak-hak dasar dalam hidup mereka dan menjaga kehormatan para janda dalam menjalani kehidupan di tengah masyarakat.

5) Pengasuhan anak, QS. Al-Baqarah [2]: 233:

﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنَ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا

¹⁷⁴Hadis Haris ibn Qais:

عن الحارث بن قيس رضي الله عنه قال: إن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لغيرلان بن أمية الثقفي وقد أسلم وثخته عشر نسوة: اختر منهن أربعة وفارق سائرهن (رواه المالك والنسائي والدار القطنی).

¹⁷⁵ Muhammad Rasyīd Riḍa, *Da'wah al-Islām ilā al-Mar'ah*, Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996, h. 42-43

فَصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۖ وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَزِعُوا
 أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا
 أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١٧٦﴾

Artinya: Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara ma'rif. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.

Jumhūr mufasssirrīn bersepakat bahwa haḍānah menjadi hak atau kewenangan bersama, antara suami dan istri. Sedangkan Wahbah al-Zuhaili berpendapat bahwa hak haḍānah itu hak berserikat antara ibu, ayah dan anak. Apabila terjadi pertentangan antara mereka tentang tanggungjawab haḍānah, maka yang diprioritaskan adalah hak anak.¹⁷⁶ Seorang ibu yang mengasuh anaknya tidak berhak mendapatkan imbalan, karena ibu telah mendapat nafkah dari suaminya. Apabila terjadi perceraian antara suami dan istri dan masih dalam masa 'iddah thalak bain, boleh saja anak berada di bawah asuhan ibunya tetapi biaya pengasuhan tetap ditanggung ayah. Tetapi ibu tetap tidak berhak mendapat imbalan karena ibu masih mendapatkan nafkah dari suaminya. Ketentuan tersebut disebabkan karena, yang bertanggung jawab dalam menyediakan biaya yang diperlukan anak selama dalam pengasuhan,

¹⁷⁶ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuhu*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1999, Jilid VII, h. 733-734

adalah ayahnya jika anak itu tidak mempunyai harta.¹⁷⁷ Menurut mereka dalam kasus seperti ini, anak lebih berhak tinggal bersama ibunya sampai umur yang ditentukan atau sampai ia bisa memilih apakah akan tinggal dengan ayah atau ibunya. Fuqahā' juga berpendapat bahwa apabila anak tersebut telah mencapai usia tertentu, ayah adalah satu-satunya wali yang menjamin kesejahteraan anak. Sekalipun anak dalam perawatan ibu, namun ayah tidak boleh mengabaikan tanggung jawabnya dan tetap mengawasi, merawat, mendidik dan menghadapi berbagai persoalan anak tersebut.

6) Kewarisan, QS. Al-Nisā' [4]: 7, 11¹⁷⁸, 12¹⁷⁹ dan 176:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿٧﴾

Artinya: Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan.

Pada masa pra Islam, orang-orang Arab Jahiliyyah biasa mengalihkan dan mewariskan harta warisan di antara mereka berdasarkan atas tiga hal, yaitu:¹⁸⁰

¹⁷⁷ Zakariya Ahmad al-Barry, *Ahkām al-Aulād*..., *Ibid*, h. 48

¹⁷⁸ QS. Al-Nisā' [4]: 11:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ الْإُنثَىٰ ۖ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثُ مَا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّبْهُن مِّمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ الشُّبْهُن مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ ؕ وَأَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَنَرُونَ إِلَيْهِمْ أَقْرَبَ لَكُمْ نِعْمًا فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۙ ١١

¹⁷⁹ QS. Al-Nisā' [4]: 12:

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّنُونُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ ۚ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كَلَّةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّبْهُن مِّمَّا كَانَ لَهُ أَكْثَرُ ۚ مِمَّا تَرَكَ فِيمَا شَرَكَاءَ فِي الثُّلُثِ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ١٢

¹⁸⁰ Abū Bakar Ahmad al-Rāzī al-Jaṣṣāh, *Ahkām al-Qur'ān*, Bairut, Dār al-Fikr, 1414/1993, Jilid II, h. 109-110. Bandingkan dengan Fakhrudīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīh wa al-Ghāib*..., *Ibid.*, Jilid V, h. 211. Bandingkan dengan Muhammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*..., *Ibid*, Jilid IV, Cet. Ke-2, h. 329

Pertama, berdasarkan garis keturunan atau nasab. Garis keturunan saja belumlah cukup kiranya dijadikan alasan untuk menuntut hak pusaka, selagi tidak dilengkapi dengan adanya kekuatan jasmani yang sanggup untuk membela, melindungi dan memelihara qabilah atau keluarga mereka. Persyaratan ini mempunyai motivasi untuk menyisihkan anak-anak yang belum dewasa dan kaum wanita dari menerima pusaka. Pantangan menerima pusaka bagi anak yang belum dewasa, terletak pada ketidaksanggupannya berjuang, memacukan kuda untuk mengejar musuh dan memainkan pedang untuk memancung leher lawan dalam membela suku dan marga.¹⁸¹ Sehingga dalam hal ini, mereka hanya memberikan warisan kepada keturunan laki-laki yang telah mampu berperang dan telah membunuh musuh dan merampas jaraan perang, dan tidak memberikan warisan sedikitpun kepada keturunan laki-laki yang masih kecil dan semua keturunan wanita. Kaum wanita yang karena psikisnya tidak memungkinkan untuk memanggul senjata dan bergulat di medan laga serta jiwanya yang sangat lemah melihat darah tertumpah, disisihkan dari menerima pusaka. Dengan demikian, para ahli waris Jahiliyah dari golongan garis keturunan semuanya terdiri dari kaum laki-laki mereka itu adalah; anak laki-laki, Saudara lakilaki, Paman dan Anak paman, yang kesemuanya harus sudah dewasa. Dari sini terlihat bahwa laki-laki lebih dominan daripada wanita.¹⁸²

Kedua, berdasarkan adopsi atau pengangkatan anak (*al-tabanni*) mereka memperlakukan anak angkat seperti halnya memperlakukan anak kandung dalam hal penerimaan harta warisan. Seorang yang telah mengambil anak laki-laki orang lain untuk dipelihara dan dimasukkan di dalam keluarga yang menjadi tanggungannya menjadi bapak angkat terhadap anak yang telah diadoptir dengan berstatus sebagai bapak nasab dan dijadikan sebagai ahli waris. Anak angkat tersebut bila sudah dewasa dan bapak angkatnya meninggal dunia, dapat mempusakai harta

¹⁸¹ Muhammad Alī al-Ṣabunī, *Al-Mawaris fī al-Syarʿah al-Islāmiyyah 'Alā Daw'i al-Kitāb wa al-Sunnah*, Bairut, Dār al-Fikr, 2003, h. 5

¹⁸² Muhammad Yusuf Musa, *al-Tirkah wa al-Mirats fī al-Islām*, Kairo: Dār al-Ma'rīfah, 2009, h. 15

peninggalan bapak angkatnya seperti anak keturunannya sendiri. Di dalam segala hal ia dianggap serta diperlakukan sebagai anak kandung dan dinasabkan kepadanya, bukan dinasabkan kepada bapak yang sejati. Pusaka mempusakai berdasarkan adopsi masih tetap berlaku sampai beberapa saat di zaman awal-awal Islam.

Ketiga, berdasarkan sumpah atau perjanjian. Misalnya, seseorang mengatakan san bersumpah kepada orang lain: Darahku adalah darahmu, kehancuranku adalah kehancuranmu juga, engkau akan mewarisiku dan aku akan mewarisimu, dan kamu akan membelaku demikian juga aku akan membelamu.

Jika seseorang telah melakukan sumpah demikian kepada seseorang, maka ketika salah satu di antara keduanya ada yang meninggal dunia terlebih dahulu, orang yang masih hidup berhak memiliki atau mewarisi harta warisan orang yang meninggal tersebut. Sebagaimana halnya mempusakai atas dasar pertalian kerabat disyaratkan harus orang laki-laki dewasa, maka demikianlah hendaknya dalam mempusakai atas dasar adanya janji prasetia. Sebab tendensi mereka untuk mengikatkan janji prasetia itu adalah dorongan kemauan bersama untuk saling membela jiwa raga dan kehormatan mereka. Tujuan yang seberat ini niscaya tidak mungkin dapat terealisasi sekiranya pihak-pihak yang telah mengikatkan janji prasetia itu adalah anak-anak yang belum dewasa dan apalagi kaum hawa. Ketika ajaran Islam datang, Rasulullah SAW., merombak sistem hukum waris Arab Jahiliyah, sekaligus merombak sistem kepemilikan masyarakat atas harta benda, khususnya harta pusaka. Menurut Ensiklopedi Islam, struktur masyarakat Arab pra-Islam amat dipengaruhi oleh kelompok-kelompok kesukuan. Sehingga, harta benda termasuk pusaka orang yang meninggal menjadi milik sukunya.

Ketika ajaran Islam datang, Rasulullah SAW., merombak sistem hukum waris Arab Jahiliyah, sekaligus merombak sistem kepemilikan masyarakat atas harta benda, khususnya harta pusaka. Struktur masyarakat Arab pra-Islam amat dipengaruhi oleh kelompok-

kelompok kesukuan. Sehingga, harta benda termasuk pusaka orang yang meninggal menjadi milik sukunya.¹⁸³

b. Dalil Hadis:

1) Penciptaan wanita

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اسْتَوْصُوا
بِالنِّسَاءِ فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلْعِ أَعْلَاهُ فَإِنْ ذَهَبَتْ
تُقِيمُهُ كَسْرَتَهُ وَإِنْ تَرَكَتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ. (رواه البخاري) ¹⁸⁴

Artinya: Dari Abu Hurairah ra., berkata: Rasulullah SAW., bersabda: Saling berpesanlah kepada kaum wanita, karena sesungguhnya wanita diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok, dan karena itu wanita seperti tulang rusuk, jika kalian mencoba meluruskannya ia akan patah. Tetapi jika kalian membiarkan- nya maka kalian akan menikmatinya dengan tetap dalam bengkok, maka saling berwasiatlah kalian atas wanita. (HR. al-Bukhari)

Hadis tersebut dipahami secara beragam oleh muhadisîn seperti tercermin dalam beberapa pendapat mereka, sebagai berikut:

Pertama, Muhadisîn klasik memahaminya secara harfiah, sebagian kalangan kontemporer menafsirkannya secara metaforis, dan sebagian yang lain tidak menerimanya karena dianggap tidak sah.¹⁸⁵ Muhadisîn yang memahami secara harfiyah berpandangan bahwa wanita diciptakan dari bagian tubuh pasangannya, yakni tulang rusuknya bagian sebelah kiri yang bengkok. Hal ini kemudian

¹⁸³ Hadis:

قال رسول الله ﷺ : أَلْحَقُوا الْفَرَانِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَلَرْجُلٌ ذَكَرَ (متفق عليه).

Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhari*, Beirut: Dar al-Fikr, 2007, Juz IV, h. 165

¹⁸⁴ *Ibid.*, Jilid IV, h. 133

¹⁸⁵ M. Quraish Shihab, *Wanita dari Cinta sampai Seks dari Nikah Mut'ah sampai Sunnah dari Bias Lama sampai Bias Baru*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, h. 40

melahirkan pandangan yang negatif terhadap wanita, karena wanita dianggap sebagai bagian dari laki-laki.¹⁸⁶

Kedua, Muhadisīn yang memahami teks secara metaforis menyatakan bahwa tulang yang bengkok harus dipahami secara *majāzī*,¹⁸⁷ untuk mengingatkan dan menyadarkan laki-laki untuk bersikap bijaksana kepada wanita, karena wanita mempunyai sifat, karakter, dan kecenderungan yang berbeda dengan laki-laki. Jika hal ini tidak disadari, maka diawatirkan laki-laki akan berperilaku tidak wajar terhadap wanita, yang dapat menyebabkan fatal sebagaimana fatalnya meluruskan tulang rusuk yang bengkok.¹⁸⁸

Jadi, bengkok di sini jangan dipahami negatif dan pelecehan, melainkan justru sebagai pengakuan akan kodrat wanita yang berbeda dari laki-laki. Hal yang hampir sama diketengahkan oleh Hamka ketika mengomentari para mujtahid yang tidak berani membantah hadis yang dinilai *ṣahih* tersebut, hendaknya dimaknai kiasan, yakni perangai wanita yang menyerupai tulang rusuk. Adapun Hadis tersebut menggambarkan bahwa tulang rusuk yang bengkok itu merupakan sumber asal mulanya pada penciptaan wanita di alam raya ini. Namun demikian dapat dipahami bahwa makna dan kandungan yang terdapat dalam hadis tersebut bahwa penciptaan wanita itu sangat berbeda dengan penciptaan asal mula laki-laki yakni tercipta dari tanah liat.

Proses kelahiran atau kejadian manusia setelah Nabi Adam dan Siti Hawa, adalah sama yakni dengan melalui proses kelahiran, sama-sama lahir dari seorang ibu, dan wanita memiliki kedudukan yang sama dengan laki-laki.¹⁸⁹ Namun demikian, juga tidak dapat dipungkiri bahwa keduanya memiliki perbedaan sifat dan tingkah lakunya, termasuk postur tubuh yang dimiliki. Rasyid Rida dalam kitabnya *Tafsīr al-Manār* menulis bahwa kalau saja tidak tercantum kisah kejadian Adam dan Hawa dalam Kitab Perjanjian Lama

¹⁸⁶ Al-Zamakhshari, *al-Kasasyāf*, Beirut: Dar al-Fikr, 2005, Jilid I, h. 231. Bandingkan dengan Ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAzhīm...*, *Ibid.*, Jilid II, h. 206. Bandingkan dengan Al-Qurṭubī, *Jāmiʾ lil Ahkām al-Qurʾān...*, *Ibid.*, Jilid V, h. 5

¹⁸⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qurʾan: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, h. 270-271

¹⁸⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāh*, Jakarta: Lentera hati, 2002, Jilid II, h. 315

¹⁸⁹ Syihabuddin Ibn Hajar al-Asqalāni, *Faṭṭ al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Bairut: Dār Maktab al-Ilmiyah, 1999, Jilid III, h. 78-79

(Kejadian II: 21), demikian dengan redaksi yang mengarah pada pernahaman hadis di atas secara harfiah, maka pendapat yang salah itu tidak akan pernah terlintas dalam benak orang-orang Islam.¹⁹⁰ Artinya umat Islam kehilangan jejak sejarah tentang asal mula penciptaan manusia. Selanjutnya, Rida menyatakan, bahwa makna hadis tersebut mengandung pelajaran bagi manusia yakni pada diri wanita ada sesuatu yang bengkok. Namun dalam penciptaannya yang demikian terdapat hikmah, sebagaimana hikmah yang tersimpan di balik tulang rusuk yang bengkok.¹⁹¹

Dalam perspektif kontemporer, hadis di atas dipahami memberi petunjuk adanya suatu kelebihan yang diberikan oleh Allah kepada wanita sesuai dengan kodratnya untuk menjalankan fungsi reproduksi, yakni mengandung, melahirkan, menyusui, dan mendidik anak dalam rangka kelanjutan kehidupan umat manusia, termasuk sebagai ibu rumah tangga. Oleh karena itu, tidaklah selayaknya laki-laki bersikap kasar dalam mengubah sikap wanita. Laki-laki hendaklah memberi pelajaran yang lunak kepada wanita dengan cara yang baik, sesuai dengan kodrat penciptaannya sebagai wanita yang memiliki sifat lembut.

2) Laki-laki dan wanita sama-sama sebagai Hamba Allah SWT., dalam tugas dan kewajiban.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِ مَا يَكُنُ الْمَرْءُ الْمَرْأَةَ الصَّالِحَةَ إِذَا نَظَرَ إِلَيْهَا سِرَّتُهُ وَإِذَا أَمَرَهَا أَطَاعَتْهُ وَإِذَا غَابَ عَنْهَا حَفِظَتْهُ. (رواه أبو داود)¹⁹².

¹⁹⁰ Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Manār...*, *Ibid*, Jilid IV, h. 33

¹⁹¹ Tim Sanabil Pustaka, *Aduhai Kaum Hawa Beginilah Seharusnya Wanita Bersikap*, Cet. I, Jakarta: Sanabil Pustaka, 2006, h. 72

¹⁹² Abu Dawūd, *Sunan Abi Dawūd*, Kairo; Dār al-Risālah al-Ilmiyah, 1430 H /2003 M, Jilid III, h. 357

Artinya: Dari Ibnu Abbasra., berkata: Rasulullah SAW., bersabda: Maukah aku beritakan kepadamu tentang sebaik-baik perbendaharaan seorang lelaki, yaitu istri *ṣālihah* yang bila dipandang akan menyenangkannya, bila diperintah akan mentaatinya, dan bila ia pergi si (istri) akan menjaga dirinya. (HR. Abu Dawud).

Istilah istri *ṣālihah* di dalam hadis tersebut digambarkan lebih berharga dan lebih baik dari pada materi dan aset kekayaan yang dimiliki oleh seseorang. Keterangan matan hadis tersebut di atas dapat difahami bahwasanya eksistensi seorang wanita sangat diperhatikan dan memperoleh ruang dalam persoalan keluarga, yaitu dengan cara menjaga kondisi rumah tangganya manakala suami berada di luar rumah.

Seorang istri yang digambarkan di dalam hadis tersebut merupakan partner dalam mengarungi kehidupan, bahkan posisinya sebagai mitra, yang fungsi utamanya sebagai berikut:

- a) Mendampingi dengan penuh bijaksana sehingga tidak menimbulkan perselisihan;
- b) Memenuhi kebutuhan prefentif dalam penjagaan dan turut merawat rumah tangga;
- c) Berdiskusi dalam menghadapi berbagai persoalan pribadi maupun rumah tangga, sehingga *partnership* atau kemitraan dalam menjaga rahasia masing-masing maupun bersama akan muncul;
- d) Khidmah yang dilakukan istri tidak dinilai sebagai bantuan, akan tetapi sebagai sumbangsing peran terhadap pasangan maupun keluarga;
- e) Manakala suami tidak berada di tengah keluarga, maka anak-anak, orang tua, maupun rumah, berada di bawah tanggungjawab istri;
- f) Sikap dan peran istri *ṣālihah* sebagaimana yang disebutkan dalam hadis tersebut akan menghasilkan keturunan yang adil, kual dan bijaksana serta pemimpin yang kelak akan

menggantikan fungsi kedua orang tuanya di dalam kehidupannya.¹⁹³

3) 'iddah

عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ يَزِيدِ بْنِ السَّكَنِ الْأَنْصَارِيَّةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا طَلَّقَتْ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يَكُنْ لِلْمُطَلَّقةِ عِدَّةٌ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ حِينَ طَلَّقَتْ أَسْمَاءُ بِالْعِدَّةِ الطَّلَاقِ فَكَانَتْ أَوَّلَ مَنْ أُنْزِلَتْ فِيهَا الْعِدَّةُ لِلْمُطَلَّقاتِ.
(رواه أبو داود).¹⁹⁴

Artinya: Asma' binti Yazid bin al-Sakan al-Anṣariyah ra., meriwayatkan bahwa dirinya diceraikan pada masa Rasulullah SAW., pada masa itu, wanita yang diceraikan tidak wajib menjalani masa 'iddah. Maka, pada saat Asma' diceraikan, Allah SWT., menurunkan firman-Nya tentang 'iddah bagi wanita-wanita yang dithalak. (HR. Abu Dawud).

Hammād al-Badr dalam Syarh Sunan Abi Dawud berpendapat bahwasannya: Abu Dawud menyertakan hadis tersebut di dalam kitabnya dengan penuh kehati-hatian serta penuh akan informasi yang penting terkait persoalan 'iddah bagi seorang wanita. Masa 'iddah seorang wanita normal yang dithalak oleh suaminya adalah tiga kali suci dan manakala dalam kondisi hamil, maka masa 'iddahnya adalah sampai dengan melahirkan serta seorang wanita muda yang belum mengalami masa haid, atau wanita yang sudah dalam kondisi menopause, maka tiga bulan adalah masa 'iddahnya. Sedangkan seorang wanita yang dithalak oleh suaminya dalam kondisi belum pernah dicampuri maka tidak ada 'iddah baginya.

Hadis di atas merupakan peristiwa yang dialami secara personal oleh seorang ṣahabiyah yang menyebabkan turunnya ayat Alqur'an mengenai masa 'iddah seorang wanita yang dicerikan oleh suaminya pada QS. Al-Baqarah [2]: 228. Peristiwa yang terjadi pada

¹⁹³ *Ibid.*, h. 1842

¹⁹⁴ Abu Dawūd Sulaimān bin Al-Asya'ab bin Iṣāq bin Basyīr bin Syaddād bin Amr bin Al-Azdi Al-Sijistāni, *Sunan Abi Dawūd*, Kairo; Dār Al-Risālah Al-Ilmiyah, 1430 H /2003 M, Jilid III, h. 452

masa Rasulullah SAW., tersebut merupakan bentuk perhatian terhadap posisi dan kondisi seorang wanita yang ditinggal mati oleh suaminya.¹⁹⁵

Khalif Muhammad berpendapat bahwa 'iddah bagi seorang wanita adalah suatu hak yang diperoleh bagi seorang wanita dengan tujuan menjaga fitrah biologisnya. Allah SWT., memberikan hak-hak biologis pria dan wanita, karena struktur fisik dan psikis keduanya yang berbeda.¹⁹⁶

4) Pasangan hidup berbilang

Pada prinsipnya Rasulullah SAW., tidak menghendaki poligami dalam perkawinan. Hal ini didasarkan pada hadis berikut:

عَنِ الْمُسَوِّرِ بْنِ مَخْرَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ: إِنَّ بَنِي هِشَامِ بْنِ الْمُغِيرَةِ اسْتَأْذَنُوا أَنْ يَنْكِحُوا ابْنَتَهُمْ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ فَلَا آذَنُ ثُمَّ لَا آذَنُ ثُمَّ لَا آذَنُ إِلَّا أَنْ يُرِيدَ بَنُ أَبِي طَالِبٍ أَنْ يُطْلَقَ ابْنَتِي وَيَنْكِحَ ابْنَتَهُمْ فَإِنَّمَا هِيَ بِضْعَةٌ مَنِيَّ يَرِيئَنِي مَنْ أَرَابَهَا وَيُوْذِنِي مَنْ أَدَاهَا.¹⁹⁷

Artinya: Sesungguhnya anak-anak Hisyam ibn Mughirah ra., meminta izin kepadaku untuk menikahkan putrinya dengan Ali. Ketahuilah bahwa aku tidak mengizinkannya, aku tidak mengizinkannya, aku tidak mengizinkannya, kecuali Ali bersedia menceraikan putriku dan lalu menikahi anak mereka. Sesungguhnya, Fathimah bagian dari diriku. Barangsiapa membahagiakannya berarti ia membahagiakanku. Sebaliknya, barangsiapa yang menyakitinya berarti ia menyakitiku.

¹⁹⁵ Abdul Muhsin Hamd bin Abdul Muhsin bin Abdillāh bin Hamād Al-Abbad Al-Badr, *Syarah Sunan Abi Dawūd*, Kairo; Dār Al-Kutub Al-Islāmiyah, 1991, Jilid III, h. 261

¹⁹⁶ Khalif Muammar, *Wacana Kesetaraan Gender: Islamis Versus Feminis Muslim*, Jurnal Islamia, Vol. III No. 5, 2010, h.55.

¹⁹⁷ Lihat Imām Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, “Kitāb al-Nikāḥ”, hadis nomor: 4829, Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, “Kitāb al-Fadlā’il al-Ṣaḥābah”, hadis nomor: 4482; Imām Tirmidzī, *Sunan al-Tirmidzī*, “Kitāb al-Manāqib”, hadis nomor: 3802; Imām Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, “Kitāb al-Nikāḥ”, hadis nomor: 1773; Imām Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, “Kitāb al-Nikāḥ”, hadis nomor: 1988; dan Imām Ahmad, *Musnad Ahmad*, “Kitāb al-Musnad al-Kūfīyyīn”, hadis nomor: 18164.

Matan hadis tersebut di atas juga menggambarkan betapa berat tanggung jawab suami bila melakukan poligami, begitu pula betapa pilu perasaan wanita bila harus menjadi istri dari suami yang berpoligami. Ekspresi ini diungkapkan Rasulullah SAW., dengan redaksi: Kecuali Ali bin Abi Thalib menceraikan istrinya (Fathimah, putri Rasulullah SAW.) dan lalu menikahi wanita dari Bani Hisyam bin Mughirah.

Sebagian *fuqahā*¹⁹⁸ memahami hadis tersebut di atas sebagai sesuatu yang khusus, dengan alasan: *Pertama*, hanya tujukan kepada Ali bin Abi Thālib, bukan karena Rasulullah SAW., melarang poligini; *Kedua*, karena yang akan dinikahi Ali bin Abi Thalib adalah putri Abu Lahab tokoh seorang kafir yang memusuhi Islam pada periode Rasulullah SAW., berdakwah di Kota Mekkah. Dengan dua alasan tersebut, maka mereka berkesimpulan bahwa hadis tersebut di atas bukan dalam pengertian larangan Rasulullah SAW., terhadap hukum poligini.

5) Pengasuhan anak

عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ سَلَمَةَ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ: أَنَّهُ أَسْلَمَ وَأَبَتْ أُمْرَأَتُهُ أَنْ تُسَلَّمَ فَجَاءَ ابْنُ لَهَا صَغِيرٌ لَمْ يَبْلُغِ الْحُلُمَ فَأَجْلَسَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْأَبَ هَاهُنَا وَالْأُمَّ هَاهُنَا ثُمَّ خَيَّرَهُ فَقَالَ: اللَّهُمَّ اهْدِهِ ، فَذَهَبَ إِلَى أَبِيهِ. (رواه النسائي وأحمد).¹⁹⁹

Artinya Dari al-Humaid bin Salamah Al-Ansari dari ayahnya ra., bahwasannya ia masuk Islam namun istrinya menolak untuk masuk Islam. Maka Rasulullah SAW., mendudukkan sang ibu di sebuah sudut, sang ayah di sudut lain, dan sang anak beliau dudukkan di antara keduanya. Lalu anak itu cenderung mengikuti ibunya. Maka beliau

¹⁹⁸ M. Nur Khalis Ridwan, Evan Hamzah, Diyah Kusumawardani, E. Sudarmaji berjudul, *Sepuluh Syubhat Menghujat Poligami*, dalam Majalah Islam Sabili, No. 12 T. XIV 28 Desember 2006, h. 23

¹⁹⁹ Abu Abdirrahman Ahmad bin Syuaib bin Ali Al-Kharasāni Al-Nasa'i, *Al-Mujtaba Min Al-Sunan; Sunan Al-Sughra Li Al-Nasā'i*, Riyad; Maktabah Al-Matbu'ah Al-Islamiyah Al-Halabi, 1406 H / 1986 M, Juz.6, h. 185.

berdoa: Ya Allah, berilah ia hidayah. Kemudian ia cenderung mengikuti ayahnya, lalu ia mengambilnya. (HR. Al-Nasāi dan Ahmad)

Dalam memahami hadis tersebut seorang *ahlu al-Ra'yi* Imam al-Tasuri menyebutkan bahwasannya hadis ini merupakan landasan hukum yang menetapkan hak asuh atas ibu yang kafir, walaupun anaknya seorang muslim; sebab jika tidak, tentu Rasulullah SAW., tidak akan mendudukkannya di antara keduanya. Akan tetapi mayoritas *fuqahā'* berpendapat bahwa ibu yang kafir tidak berhak mengasuh anaknya, dengan alasan bahwasannya seorang pengasuh bertanggung jawab memberikan pendidikan agama pada anaknya, dan Allah SWT., menggugurkan perwalian antara orang kafir dan muslim dan hanya menjadikan perwalian di antara kaum muslim saja.²⁰⁰

6) Kewarisan

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: جَاءَتْ الْمَرْأَةُ بِابْنَيْنِ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَاتَانِ ابْنَتَا سَعْدُ بْنُ أَبِي الرَّبِيعِ قُتِلَ يَوْمَ أَحُدٍ شَهِيداً وَإِنَّ عَمَّهُمَا أَخَذَ مَا لَهُمَا فَلَمْ يَدَعْ لَهُمَا مَالاً وَلَا تَكْحَانَ إِلَّا وَلَهُمَا مَالٌ قَالَ: يَقْضِي اللَّهُ فِي ذَلِكَ فَنَزِلَتْ آيَةُ الْمِيرَاثِ فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى عَمَّهُمَا فَقَالَ: أَعْطِ ابْنَتِي الثُّلُثَيْنِ وَأَعْطِ أُمَّهُمَا الثَّمَنَ وَمَا بَقِيَ فَهُوَ لَكَ. (رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه)²⁰¹

Artinya: Dari Jābir bin Abdullah ra., meriwayatkan bahwa seorang wanita datang kepada Rasulullah SAW., ia adalah istri Sa'ad bin al-Rabī' seraya berkata: Wahai Rasulullah SAW., kedua anak wanita ini adalah Sa'ad, ayah mereka gugur sebagai syahīd di perang Uhud bersamamu, dan sesungguhnya paman mereka telah mengambil semua harta warisan mereka, sedikitpun pamannya tidak

²⁰⁰ Abu Ibrāhīm Muhammad bin Ismā'il bin Salāh bin Muhammad bin Ali al-Amir al-Yamani al-San'āni, *Subul al-Salām Syarh Bulugh al-Marām Min Jam'i Adillat al-Ahkām*, tahqiq: Muhammad Ismail al-Auḍi, Kairo: Dār al-Bayān al-Arabi, 2006, h.923.

²⁰¹ Abū Dāwūd, *Sunan Abi Dawūd*, Beirut: Dār al-Fikr, 2000, Jilid III, h. 121; Al-Tirmidzī, *Sunan al-Tirmidzī*, Beirut: Dār Ihyā' al-Turāts al-'Arabī, 2002, Jilid IV, h. 414; Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Beirut: Dār al-Fikr, 2000, Jilid II, h. 908

meninggalkan harta untuk mereka, sedangkan mereka tidak bisa kawin kecuali mereka memiliki harta. Maka Rasulullah SAW., bersabda: Allahlah yang akan memutuskannya. Lalu turunlah ayat bagi para ahli waris yaitu (QS. Al-Nisā': 4: 11). Rasulullah segera mengutus seseorang kepada paman mereka agar menghadap baginda Rasulullah SAW., kemudian baginda bersabda: Berikanlah kepada kedua anak wanita Sa'ad duapertiga dan untuk ibunya seperdelapan, sedangkan sisanya untuk kamu.

Hadis ini menjadi *sabab al-nuzūl* dari QS. al-Nisā' [4]: 11, yang intinya dikisahkan ketika istri Sa'ad bin al-Rabi' mengadu kepada Rasulullah SAW., terhadap sikap paman kedua anak wanita mereka yang menguasai harta warisan dari suaminya yang gugur di perang Uhud bersama Rasulullah SAW. Baginda Rasulullah SAW., kemudian menyelesaikan perkara tersebut dengan mengutus seorang sahabat kepada paman mereka agar menghadap Rasulullah SAW., Ketika paman kedua anak wanita dari Sa'ad bin al-Rabi' menghadap Rasulullah SAW., maka baginda menetapkan dan memberikan kepada kedua anak wanita tersebut duapertiga dari harta peninggalan Sa'ad bin al-Rabi' dan seperdelapan bagi ibunya, sedangkan sisanya untuk paman mereka.

Ibnu Katsir mengutip riwayat Sa'id bin Jubair dan Qatadah berkata: Dahulu, orang-orang musyrik memberikan harta hanya kepada laki-laki dewasa serta tidak memberikan hak waris kepada kaum wanita atau anak-anak. Maka, Allah SWT., menurunkan QS Al-Nisa' [4]: 7.²⁰² Dan Allah SWT., telah menjadikan bagian kaum laki-laki sama dengan dua bagian orang wanita. Yang demikian itu disebabkan karena kaum laki-laki membutuhkan tanggungjawab nafkah, kebutuhan serta beban perdagangan, usaha, dan resiko tanggungjawab, maka sesuai sekali jika ia diberikan dua kali lipat dari pada yang diberikan kepada wanita. Dengan demikian, seorang wanita memiliki hak warisan secara penuh dalam batas-batas yang

²⁰² QS Al-Nisā' [4]: 7:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَدَرْتُمْ .

ditetapkan oleh Alqurān dan Sunnah.²⁰³ Sebagaimana Allah SWT., terangkan di dalam QS Al-Nisā' [4]: 11.²⁰⁴

3. Teori-teori Gender

Kajian yang mendalam terhadap Gender, terutama konsep *nature* dan *nurture* merupakan faktor yang menentukan dalam memahami esensi feminisme itu sendiri. Kalangan feminis yang beraliran liberalisme dan juga humanisme, lebih memilih dan mengelaborasi konsep *nurture*²⁰⁵ dalam menyalurkan pemikiran dan gerakannya membela kaum hawa di tengah derasnya gerakan marginalisasi yang telah mengakar di tengah masyarakat patriarkhi. Dasar pemikiran ini, mencoba melihat tatanan agama, budaya, dan norma yang awalnya dianggap mapan secara perlahan didekonstruksi karena dianggap sebagai bentuk hegemoni laki-laki dan sumber penindasan atas wanita.²⁰⁶ Kini, dengan maraknya wacana tentang kesetaraan Gender, maka konsep tersebut juga semakin dibenarkan, sedangkan di sisi lain konsep *nature* dikaji dengan sangat hati-hati bahkan cenderung ditinggalkan.²⁰⁷ Di samping kedua teori yang bertolakbelakang tersebut, maka muncul teori ketiga yang mengkompromikan keduanya, yaitu teori Equilibrium. Lazimnya, pemaknaan Gender dan juga tiga teori tersebut dikaji secara netral dan komprehensif, agar wanita yang dalam hal ini menjadi subjek sekaligus objek kajian mampu menimbang dengan bijak isu-isu feminisme yang berkembang,

²⁰³ Abu Al-Fidā' Isma'il bin Umar bin Kasir Al-Qursyi Al-Basri Al-Dimsyqi, *Tafsir Alqur'ān Al-Azīm*, Beirut: Dār Tayyibah Li Al-Nasyr Wa Al-Tauzī', 1420 H / 1999 M, Jilid VIII, h. 157

²⁰⁴ QS Al-Nisā' [4]: 11;
يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ خِطَى الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّبْحُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أُبَاهُ فَلَهُمَا الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِلْأُمِّهِ السُّبْحُ مِمَّا تَرَكَ بَاقِي مَا تَرَكَ أَوْ دِينٍ ؕ أَوَّلَئِكَ مَا تَرَكَ لَكُمْ نِعْمًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا.

²⁰⁵ Dengan semboyan "*Feminists are made, not born*" Feminis berasumsi bahwa diskriminasi atas dasar perbedaan jenis kelamin senantiasa tersosialisasikan melalui orang tua dan lingkungan, maka atas dasar itu feminis harus segera melakukan tantangan dan perubahan. Lihat Bell Hooks, *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*, Cambridge: South End Press, 2000, h. 7 dan 19

²⁰⁶ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis, dan Kolonialis*, Ponorogo: CIOS, Cet. II, 2010, h. 111-117

²⁰⁷ Bryson mewanti-wanti dengan ungkapan "...fearing that in a patriarchal society it is will always be used to the detriment of women." Menurutnya, masyarakat kini masih didominasi budaya patriarki dan acap kali menjadikan konsep *nature* sebagai pembenaran atas "penindasan" wanita. Valerie Bryson, *Feminist Political Theory: An Introduction*, Ed. II; New York: Palgrave MacMillan, 2003, h. 186-187

bukan dengan emosi karena asumsi ketimpangan Gender, subordinasi wanita, dan lain sebagainya.²⁰⁸ Berikut akan disajikan beberapa teori Gender:

a. *Nature*

Secara etimologi *nature* diartikan sebagai karakteristik yang melekat atau keadaan bawaan pada seseorang atau suatu kondisi alami atau sifat dasar manusia.²⁰⁹ Dalam kajian Gender, term *nature* diartikan sebagai teori atau argumen yang menyatakan bahwa perbedaan sifat antar Gender tidak lepas dan bahkan ditentukan oleh perbedaan biologis (seks). Disebut sebagai teori *nature* karena menyatakan bahwa perbedaan lelaki dan wanita adalah natural dan dari perbedaan alami tersebut timbul perbedaan bawaan berupa atribut maskulin dan feminim yang melekat padanya secara alami.²¹⁰ Perbedaan biologis antara laki-laki dan wanita merupakan faktor yang sangat penting dan menentukan dalam bentuk pembagian peran antara kedua jenis kelamin tersebut.²¹¹

Teori *nature* menegaskan bahwa perbedaan peran laki-laki dan wanita ditentukan oleh faktor biologis. Anatomi laki-laki, dengan sederet perbedaannya, dengan wanita menjadi faktor utama dalam penentuan peran sosial kedua jenis kelamin. Laki-laki menjalankan peran-peran utama dalam masyarakat karena secara umum dianggap lebih potensial, lebih kuat, dan lebih produktif. Organ reproduksi wanita beserta fungsi yang diasosiasikan padanya, seperti hamil, melahirkan, dan menyusui, dianggap membatasi ruang dan gerak wanita. Batasan ini tidak berlaku bagi laki-laki. Perbedaan inilah yang melahirkan pemisahan fungsi dan tanggung jawab antara laki-laki dan wanita. Termasuk dalam kelompok teori ini adalah teori

²⁰⁸ Ratna Megawangi berpendapat bahwa konsep gender dan dua konsep tersebut adalah faktor penting untuk membuktikan apakah kesetaraan gender 50/50 dapat terwujud atau tidak. Ratna Megawangi, *Membicarakan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, Bandung: Penerbit Mizan, 1999, h. 93. Bandingkan dengan Henri Salahuddin dkk., *Indahnya Kekeragaman Gender dalam Islam*, Jakarta: KMKI, 2012, h. 65-67

²⁰⁹ A. S. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 1994, Cet. XI, h. 825

²¹⁰ Kesimpulan tersebut berdasar eksperimen pada hewan dan terutama pada penelitian tentang karakter genetik dan kinerja hormonal, baik sebelum maupun sesudah lahir. Richard A. Lippa, *Gender, Nature, and Nurture*, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Inc, 2005, Cet. II, h. 138-140

²¹¹ Stephen K Sunderson, *Sosiologi Makro: Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial*, Jakarta, Raja Grafindo Persada: 1995, h. 89

fungsionalis struktural²¹², teori sosio-biologis²¹³, dan psikoanalisa.²¹⁴ Para penggagas teori ini bertujuan untuk menciptakan keharmonisan sosial, kesetaraan yang adil dalam keragaman.²¹⁵ Begitu pula perbedaan yang ada antara laki-laki dan wanita bukan dengan menghilangkan karakter alamiahnya, melainkan dengan menghapus diskriminasi dan menciptakan hubungan yang serasi.²¹⁶

b. *Nurtune*

Secara etimologi *nurture* berarti kegiatan perawatan atau pemeliharaan, pelatihan, serta akumulasi dari faktor-faktor lingkungan yang mempengaruhi kebiasaan dan ciri-ciri yang nampak.²¹⁷

Adapun secara terminologi dalam kajian Gender adalah sebuah teori atau argumen yang menyatakan bahwa perbedaan sifat maskulin dan feminim bukan ditentukan oleh perbedaan biologis, melainkan konstruk sosial dan pengaruh faktor budaya.²¹⁸

Dinamakan *nurture* karena faktor-faktor sosial dan budaya menciptakan atribut Gender serta membentuk stereotip dari jenis

²¹² **Teori Fungsional struktural** dalam feminisme adalah merupakan teori sosiologi yang diterapkan dalam melihat institusi keluarga. Teori ini berangkat dari asumsi bahwa suatu masyarakat terdiri atas beberapa bagian yang saling memengaruhi. Teori ini mencari unsur-unsur mendasar yang berpengaruh di dalam suatu masyarakat, mengidentifikasi fungsi setiap unsur, dan menerangkan bagaimana fungsi unsur-unsur tersebut dalam masyarakat. Banyak sosiolog yang mengembangkan teori ini dalam kehidupan keluarga pada abad ke-20, di antaranya adalah William F. Ogburn dan Talcott Parsons. [http://staff.uny.ac.id/sites/default/files/ penelitian/Marzuki,Dr. M.Ag./Kajian Awal Tentang Teori-Teori Gender.pdf](http://staff.uny.ac.id/sites/default/files/penelitian/Marzuki,Dr.M.Ag./KajianAwalTentangTeori-TeoriGender.pdf), diakses pada Kamis, 11 Juni 2020.

²¹³ **Teori sosiobiologi** adalah bidang keilmuan yang didasarkan pada asumsi bahwa perilaku sosial merupakan hasil evolusi dan mencoba menjelaskan perilaku sosial dalam konteks tersebut. Sosiobiologi mempelajari perilaku sosial, seperti pola kawin, persaingan teritori, perburuan dalam kelompok, dan serangga sosial. Menurut bidang ini, seleksi alam menghasilkan perilaku sosial yang menguntungkan. <https://id.wikipedia.org/wiki/Sosiobiologi>, diakses pada Kamis, 11 Juni 2020.

²¹⁴ **Teori Psikoanalisis** (Sigmund Freud: 1856 – 1939) adalah kehidupan jiwa memiliki tiga tingkatan kesadaran, yakni sadar (*conscious*), prasadar (*preconscious*), dan tak-sadar (*unconscious*). Konsep dari teori ini yang paling terkenal adalah tentang adanya alam bawah sadar yang mengendalikan sebagian besar perilaku. https://id.wikipedia.org/wiki/Sigmund_Freud, diakses pada Kamis, 11 Juni 2020. Bandingkan dengan [http://digilib.uin-suka.ac.id/29198/3/Marhumah: Konstruksi Gender dan Hegemoni Kekuasaan](http://digilib.uin-suka.ac.id/29198/3/Marhumah:KonstruksiGenderdanHegemoniKekuasaan), h. 186, diakses, 11 Juni 2020.

²¹⁵ Setara di sini bukan berarti sama secara matematis, tetapi adil sesuai konteks. *Ibid.*, h. 225

²¹⁶ Caranya adalah dengan menyadarkan masing-masing jenis kelamin agar menganggap sifat yang melekat padanya sebagai anugerah dan keagungan, tanpa menganggap maskulin atau feminim lebih tinggi atau lebih rendah dibanding yang lain. *Ibid.*, h. 101

²¹⁷ A. S. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*..., *Ibid*, h. 846

²¹⁸ Kesimpulan hasil dari banyak riset yang dilakukan olehnya dan juga peneliti-peneliti lain mengungkap kuatnya pengaruh faktor sosial dan lingkungan dalam fenomena tentang gender. Namun, metodologi ilmu humaniora yang berupa sosiometri dan pengambilan sampel responden yang dipakai masih bisa diragukan kebenarannya. Richard A. Lippa, *Gender, Nature, and Nurture*, ..., h. 187-188

kelamin tertentu, hal tersebut terjadi selama masa pengasuhan orang tua atau masyarakat dan terulang secara turun-temurun.²¹⁹ Karena adanya faktor budaya di dalamnya, argumen ini seringkali juga disebut sebagai konsep *culture*.²²⁰ Tradisi yang terus berulang kemudian membentuk kesan di masyarakat bahwa hal tersebut merupakan sesuatu yang alami.²²¹ Perbedaan konstruk sosial dalam masyarakat mengakibatkan relatifitas tolok ukur atribut maskulin dan feminim antar budaya. Sifat tertentu yang dilekatkan pada suatu Gender di suatu komunitas belum tentu sama dengan yang lainnya.²²²

Dari sini feminis dan pegiat Gender mulai membedakan Gender dengan seks dan menyimpulkan bahwa Gender—dengan definisi barunya—adalah sesuatu yang bisa berubah dan dipertukarkan antar jenis kelamin. Perubahan dan pertukaran tersebut menjadi mungkin karena perbedaan tempat, waktu, tingkat pendidikan, kondisi fisik, orientasi seksual, dan lain sebagainya.²²³

Definisi baru tersebut juga menjurus pada dekonstruksi norma dan tatanan yang ada. Peraturan, kebiasaan, penilaian, dan perlakuan yang di dalamnya terdapat perbedaan dan pembedaan antara lelaki dan wanita mulai dikaji ulang dengan sudut pandang feminisme dan kesetaraan Gender yang bersifat kesetaraan secara kuantitatif dan menyeluruh tanpa memandang jenis kelamin adalah satu-satunya solusi dari perbedaan yang terjadi.²²⁴

²¹⁹ Stereotip timbul di antaranya karena pengaruh orang tua, teman sebaya, sekolah, media masa, bahasa, dan lain-lain. Di antara contoh dari pembentukan stereotip adalah penamaan anak dengan nama yang lazim sesuai jenis kelaminnya, pemilihan baju, mainan, dan lain sebagainya. *Ibid.*, h. 157-172

²²⁰ Mead sendiri yang dianggap sebagai peletak dasar teori *nurture* masih menyebutnya sebagai faktor budaya (*culture*). Margaret Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York: Morrow Press, 1993, Cet. XII, h. 12

²²¹ Menurutny setiap orang punya hasrat untuk menjadi gender sesuai keinginannya, tetapi standar yang dianggap alami “memaksa” mereka menjadi gender sesuai jenis kelaminnya. Judith Butler, *Undoing Gender*. New York & London: Routledge, 2004, Cet. X, h. 2

²²² Mead dalam hasil penelitiannya menemukan 3 suku di New Guinea yang memiliki perbedaan sangat kontras dalam kebiasaan serta pembagian peran berdasar gender. Itulah yang menjadi landasan teorinya. Margaret Mead, *Sex and Temperament....*, *Ibid.*

²²³ Pengembangan radikal dari konsep ini adalah pembenaran atas transgender dan transsexual, jadi bukan hanya pertukaran sifat maskulin dan feminim lintas gender, bahkan pertukaran untuk antar jenis kelamin pun dimungkinkan dan harus dianggap wajar. Ditambah lagi dengan perkembangan teknologi bedah dan terapi hormonal, untuk menjadi lelaki atau wanita sekarang adalah berdasar keinginan dan pilihan. Anne Fausto Sterling, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York: Basic Books, 2000, h. 77

²²⁴ Judith Butler, *Undoing Gender....*, *Ibid.*, h. 2

Berbeda dengan teori *nature* yang kebanyakan tokohnya adalah ilmuwan yang agamis, teori *nurture*²²⁵ diusung oleh pakar ilmu-ilmu humaniora yang cenderung humanis dan dekonstruktifis. Perbedaan metodologi yang digunakan dan juga cara pandang antar tokoh dalam kedua konsep ini menyebabkan perdebatan antara *nature* dan *nurture* belum menemukan titik temu dan belum dapat diketahui yang mana pemenangnya.²²⁶

Perdebatan antara dua konsep ini memiliki pengaruh dominan dalam mewarnai pergerakan feminisme, begitu pula perbedaan dalam memaknai term Gender. Keduanya sudah berlangsung kurang lebih selama 50 tahun. Penganut konsep *nurture* yang didominasi feminis liberal dan sosialis mengklaim bahwa perkembangan teknologi kelak justru akan mampu membuktikan bahwa faktor biologis tidak memiliki peran dalam pembentukan karakteristik manusia serta menghilangkan batas-batas Gender dan jenis kelamin.²²⁷ Klaim berbeda diungkapkan penganut konsep *nature*, menurut mereka feminis penganut *nurture* justru merendahkan, merugikan, serta melenceng dari tujuan awal feminisme dan kelak akan ditinggalkan oleh wanita.²²⁸ Namun ada poin yang menarik dari tiga belas agenda manifesto feminis gelombang ketiga,²²⁹ salah

²²⁵ **Teori Nurture** dikembangkan oleh beberapa tokoh, di antaranya sebagai berikut: Margaret Mead, Virginia Woolf, Simone de Beauvoir, Sigmund Freud, Hilary M. Lips, Ann Oakley, Nancy Chodorow, Judith Butler, dan lain-lain. Maggie Humm, *Dictionary of Feminist Theories*, Mundi Rahayu (Penj.). Jogjakarta: Fajar Pustaka, 2007, h. 177-180

²²⁶ Bandingkan dengan konsep *nature* dan *nurture* dalam ranah psikologi. Perdebatan antara dua teori yang sudah ada bahkan sebelum psikologi sendiri, ternyata terhenti meski mungkin hanya untuk sementara dengan sebuah konsensus dan dua varian rumus. Gregory A. Kimble, "Evolution of the Nature-Nurture Issue in the History of Psychology" dalam Robert Plomin and Gerald E. McClearn (ed.), *Nature, Nurture, & Psychology*, Washington DC: American Psychological Association, 1993, h. 21-22

²²⁷ Judith Butler, *Undoing Gender...*, *Ibid*, h. 92

²²⁸ Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*. Bandung: Penerbit Mizan, 1999, h. 102

²²⁹ *Feminisme gelombang pertama*, aliran feminisme mencakup di dalamnya lebih berfokus pada kesenjangan politik, terutama dalam memperjuangkan hak pilih wanita atau emansipasi di bidang politik. Aliran feminisme awal ini dimulai pada tahun 1792-1960. *Feminisme gelombang kedua* lebih merupakan gerakan pembebasan wanita atau biasa dikenal dengan istilah *Women Liberation*. Gerakan ini adalah gerakan kolektif yang revolusioner, sebagaimana nampak sejak kemunculannya pada tahun 1960 – 1980. Bisa dikatakan, inilah masa yang muncul sebagai reaksi kaum wanita (feminis) atas ketidakpuasannya terhadap berbagai praktik diskriminasi. Terlebih diketahui bahwa secara hukum dan politis, hal ini sebenarnya telah dicapai oleh feminisme gelombang pertama tetapi dalam praktiknya tidak terealisasi secara maksimal. *Feminisme gelombang ketiga*, atau dikenal juga sebagai posfeminisme yang dimulai pada tahun 1980 sampai sekarang. Feminisme gelombang ketiga mencakup empat aliran:

a. Feminisme Postmodern, yaitu bertitik tekan pada teks sebagai dasar berpikirnya. Ia membangun suatu anggapan mendasar bahwa realitas adalah teks, baik yang berbentuk lisan, tulisan,

satunya mengakui bahwa meskipun ada kemungkinan feminis berseberangan pendapat, namun kesemuanya berbagi tujuan yang sama yakni kesetaraan, dan saling mendukung sesama dalam usaha memperoleh kekuatan untuk menciptakan pilihan.²³⁰

c. Teori Equilibrium.

Di samping kedua aliran tersebut, terdapat paham kompromistis yang dikenal dengan keseimbangan (equilibrium) yang menekankan pada konsep kemitraan dan keharmonisan dalam hubungan antara pria dan wanita.²³¹

Pandangan ini tidak mempertentangkan antara kaum wanita dan pria karena keduanya harus bekerjasama dalam kemitraan dan keharmonisan dalam kehidupan berkeluarga, bermasyarakat, dan berbangsa. Karena itu, penerapan kesetaraan dan keadilan Gender harus memperhatikan masalah kontekstual dan situasional, bukan berdasarkan perhitungan secara matematis dan tidak bersifat universal.²³²

Kesetaraan Gender dapat terjadi dengan memperhatikan masalah kontekstual dan situasi atau keadaan. Dengan kata lain laki-

maupun *image*, yang dalam pengupayaannya nampak berusaha mengkritik cara laki-laki yang diproduksi melalui bahasa laki-laki. Aliran feminisme ini juga menolak cara berpikir yang fanatik atau tradisional. Ia lebih menekankan pada interpretasi yang plural ketimbang subjektifitas;

- b. Feminisme Multikultural, yaitu berpandangan bahwa individu sebagai sesuatu yang terfragmentasi. Ketertindasan wanita bersumber dari “satu definisi”, bukan dari kelas dan ras, preferensi seksual, umur, agama, pendidikan, pekerjaan, kesehatan, dan lain sebagainya. Hal yang ini selanjutnya memberi jalan pada etnisitas sekaligus integrasi, hingga melahirkan multikulturalisme dan berpengaruh kuat pada aliran feminisme multikultural. Ide multikulturalisme didasarkan pada pengagungan pada ide perbedaan. Bahwa bagi kalangan feminis multikultural semua orang sesungguhnya berbeda-beda, baik secara kulit, agama, ras, dan lain sebagainya;

Feminisme Global, yaitu menekankan pada pentingnya melihat ketertindasan wanita dari “sistem keterkaitan” (*interlocking system*). Fokus feminisme aliran ini adalah penindasan dunia pertama karena kebijaksanaan nasional yang mengakibatkan penindasan bagi wanita di dunia ketiga. Hanya saja, jika feminisme multikultural fokus pada rasisme, etnisitas dan kelasisme, feminisme global justru lebih fokus pada isu kolonialisme, di samping soal politik dan ekonomi skala nasional. Mereka sepakat bahwa penindasan politik dan ekonomi lebih diperhatikan;

Ekofeminisme, yaitu sebuah gerakan yang berusaha menciptakan dan menjaga kelestarian alam dan lingkungan. Basis gerakan ini adalah femininitas/wanita. Dalam gerakan ekofeminisme, wanita dianggap memainkan peran strategis. Semua peran dari wanita ini berupaya untuk mencegah atau setidaknya menciptakan lingkungan alam yang nyaman dan asri. <https://www.jurnalwanita.org/wacana-feminis/feminisme-gelombang-ketiga>, diakses pada 10 Juni 2020.

²³⁰ Jennifer Baumgardner dan Amy Richards “Manifesta: Young Women, Feminism, and the Future” dalam Estelle B. Freedman (ed.), *The Essential Feminist Reader*, New York: The Modern Library, 2007, h. 426

²³¹ <https://media.neliti.com/media/publications/69271-ID-kesetaraan-gender-masyarakat-transmigras.pdf>, Diakses pada 11 Juni 2020.

²³² http://www.infed.org/tinkers/robert_freed_bales.htm. Diakses pada 11 Juni 2020.

laki dan wanita harus bekerjasama karena dalam teori ini ditekankan keharmonisan dalam hubungan laki-laki dan wanita.

Ketidakadilan Gender termanifestasikan dalam beberapa bentuk, sebagai berikut:

- 1) *Marjinalisasi, yaitu suatu kondisi atau situasi dari seseorang atau kelompok atau sesuatu yang berada pada posisi marjinal atau berada pada wilayah pinggiran dari komunitas atau struktur atau sistem yang di dalamnya seseorang atau kelompok atau sesuatu itu ada atau hidup.*²³³ Proses marjinalisasi, yang mengakibatkan kemiskinan, sesungguhnya banyak sekali terjadi dalam masyarakat dan negara yang menimpa kaum laki-laki dan wanita, yang disebabkan oleh berbagai kejadian, misalnya penggusuran, bencana alam atau proses eksploitasi. Namun ada salah satu bentuk pemiskinan atas satu jenis kelamin tertentu, dalam hal ini wanita, disebabkan oleh Gender. Ada beberapa perbedaan jenis dan bentuk, tempat dan waktu serta mekanisme proses marjinalisasi kaum wanita karena perbedaan Gender tersebut. Dari segi sumbernya biasa berasal dari kebijakan pemerintah, keyakinan, tafsiran agama, keyakinan tradisi dan kebiasaan atau bahkan asumsi ilmu pengetahuan;
- 2) *Subordinasi wanita, yaitu anggapan bahwa wanita lemah, tidak mampu memimpin, cengeng dan lain sebagainya, mengakibatkan wanita jadi nomor dua setelah laki-laki.*²³⁴ Subordinasi karena Gender tersebut terjadi dalam segala macam bentuk yang berbeda dari tempat ke tempat dan dari waktu ke waktu. Di masyarakat, dulu ada anggapan bahwa wanita tidak perlu sekolah tinggi-tinggi, toh akhirnya akan ke dapur juga. Bahkan, pemerintah pernah memiliki peraturan bahwa jika suami akan pergi belajar (jauh dari keluarga) dia bisa mengambil keputusan sendiri. Sedangkan bagi istri yang hendak tugas belajar ke luar negeri harus seizin suami. Dalam rumah tangga masih sering terdengar jika keuangan keluarga sangat terbatas, dan harus

²³³ <https://www.kompasiana.com/opajappy/552a98aff17e613625d623e9/marginalisasi-terhadap-minoritas-di-indonesia>, Diakses pada 11 Juni 2020.

²³⁴ ANALISIS: Jurnal Studi Kelslaman, Volume 15, Nomor 1, Juni 2015, Imam Syafe'i, *Subordinasi Wanita Dan Implikasinya Terhadap Rumah Tangga*, h. 146

mengambil keputusan untuk menyekolahkan anak-anaknya maka anak laki-laki akan mendapatkan prioritas utama. Praktik seperti itu sesungguhnya berangkat dari kesadaran Gender yang tidak adil;

- 3) Stereotype yaitu penilaian terhadap seseorang hanya berdasarkan persepsi terhadap kelompok di mana orang tersebut dapat dikategorikan. Stereotype jarang sekali akurat, biasanya hanya memiliki sedikit dasar yang benar, atau bahkan sepenuhnya dikarang-karang.²³⁵ Secara umum stereotype adalah pelabelan atau penandaan terhadap suatu kelompok tertentu. Celaknya stereotype selalu merugikan dan menimbulkan ketidakadilan. Banyak sekali ketidakadilan terhadap jenis kelamin tertentu, umumnya wanita yang bersumber dari pandangan (stereotype) yang dilekatkan kepada mereka. Misalnya, penandaan yang berawal dari asumsi bahwa wanita bersolek adalah dalam rangka memancing lawan jenisnya, maka setiap ada kasus kekerasan atau pelecehan seksual selalu dikaitkan dengan stereotype ini;
- 4) Kekerasan dalam Gender adalah serangan atau invasi terhadap fisik maupun integritas mental psikologis seseorang.²³⁶ Kekerasan terhadap sesama manusia pada dasarnya berasal dari berbagai sumber, namun salah satu kekerasan terhadap satu jenis kelamin tertentu yang disebabkan oleh anggapan Gender. Pada dasarnya, kekerasan Gender disebabkan oleh ketidaksetaraan kekuatan yang ada dalam masyarakat;
- 5) Beban Kerja, yaitu adanya anggapan bahwa kaum wanita memiliki sifat memelihara dan rajin serta tidak cocok untuk menjadi kepala rumah tangga, berakibat bahwa semua pekerjaan dalam rumah tangga menjadi tanggung jawab kaum wanita.²³⁷ Konsekuensinya, banyak kaum wanita yang harus bekerja keras dan lama untuk menjaga kebersihan dan kerapian rumah tangganya, mulai dari membersihkan dan mengepel lantai, memasak, mencuci, mencari

²³⁵ <https://id.wikipedia.org/wiki/Stereotype>, Diakses pada 11 Juni 2020

²³⁶ Ria Setiadi Manurung, dan Susi Eja Yuarsi: *Kekerasan terhadap Wanita pada Masyarakat Multietnik*, Yogyakarta: Kerja Sama Pusat Studi Kependudukan dan Kebijakan Universitas Gadjah Mada dengan Ford Foundation, 2002, h. 11

²³⁷ <https://media.neliti.com/media/publications/235944-ketidakadilan-gender-terhadap-wanita-eff4418b.pdf>, diakses pada 11 Juni 2020

air untuk mandi hingga memelihara anak. Di kalangan keluarga miskin beban yang sangat berat ini harus ditanggung oleh wanita sendiri. Terlebih jika wanita tersebut harus bekerja, maka ia harus memikul beban kerja ganda.

Dari kelima hal tersebut di atas menggambarkan ketimpangan dalam peran sosial maupun domestik yang perlu dikompromikan dengan tata nilai baru feminisme yang mengusung semangat kebersamaan dan kesetaraan dalam ranah peran individu maupun komunal.

4. Pendapat Para Ahli tentang Gender sebagai *Ṭuruq al-Istinbāṭ*

Gender sebagai sebuah gerakan emansipasi wanita melahirkan kaukus feminisme yang konsen terhadap pemberdayaan dan pembebasan kaum wanita dari belenggu marginisasi yang telah berlangsung dalam kurun waktu yang panjang. Pemberdayaan mencakup hal-hal mendasar bagi kaum wanita, seperti: Peningkatan kualitas pendidikan, pemberdayaan ekonomi dan menghilangkan stigmatisasi negatif. Adapun pembebasan kaum wanita meliputi: Pembebasan beban kerja ganda pada sektor domestik dan publik bila seorang wanita karir, pembebasan peran sosial dalam bidang profesi, dan pembebasan bertindak hukum sebagai seorang yang cakap bertindak hukum.

Pada bagian ini menyajikan hal yang terkait dengan hak-hak keperdataan wanita cerai mati dalam bingkai *Ṭuruq al-Istinbāṭ* yang berpihak pada Gender tersebut.

Ṭuruq al-Istinbāṭ atau “طرق الاستنباط” secara bahasa terdiri dari dua kosa kata, yaitu “طرق” dan “استنباط”. Kata “طرق” merupakan bentuk jamak dari kata “طريق” yang secara bahasa bermakna jalan atau jalan panjang yang luasnya lebih dari jalan raya, yang penulisannya dalam bentuk *muṣakkar* dan *muannaṣ*. Bila dalam bentuk *muannaṣ*, yaitu: “طريقة”, maka bentuk jamaknya adalah “طرائق”.²³⁸ Adapun secara terminologi adalah segala sesuatu atau sarana yang menyampaikan pada tujuannya.²³⁹

²³⁸ Ibnu Manzhūr, *Lisān al-Arab...*, *Ibid.*, Jilid V, h. 596. Bandingkan dengan Sa’di Abu jaib, *Qāmūs al-Fiqh Lughatan wa Istilāhan*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1998, h. 229

²³⁹ *Ibid.*

Adapun kata “استنباط” berasal dari akar kata “نَبَطَ” yang mengandung makna: Air yang keluar dari sumur yang digali. Kemudian redaksinya dijadikan kata benda berwazan “استفعال” dengan mendapat tambahan tiga huruf: ا, ت, س, sehingga menjadi “استنباط” dan berimplikasi pada artinya, yaitu upaya mengeluarkan air dari sumbernya.²⁴⁰

Adapun secara terminologi adalah kegiatan mengeluarkan atau mengambil makna dari naş yang sudah ada²⁴¹ atau upaya menarik hukum dari Al-Qur’ān dan Sunnah dengan jalan ijtihad, atau perbuatan atau tindakan seorang mujtahid terhadap dalil untuk mengambil manfaat darinya di dalam mengeluarkan hukum syar’i.²⁴² Sekilas, makna *istinbāṭ* identik dengan makna *ijtihād*. Namun kajian *ijtihād* lebih luas, karena *istinbāṭ* merupakan bagian dari *ijtihād*.²⁴³ Al-Syaukani berpendapat bahwa *istinbāṭ* merupakan oprasionalisasi *ijtihād*, karena ijtihad dilakukan dengan menggunakan kaidah-kaidah *istinbāṭ*.²⁴⁴

Dari beberapa batasan di atas, dapat difahami bahwa ijtihad dan *istinbāṭ* adalah laksana dua sisi mata uang yang fungsi dan esensinya sama, sehingga penggunaan dalam kajian uşūliyahnya tidak jarang saling bergantian dalam tema yang sama, begitu pula pada bagian ini. Ada sebuah kaidah umum yang sering digunakan sebagai koridor dalam melakukan ijtihad, sebagai berikut: لَا مَسَاقَ ۖ لِلاَّجْتِهَادِ فِيهِ نَصٌّ صَرِيحٌ قَطْعِيٌّ.²⁴⁵ Artinya: Tidak boleh melakukan ijtihad dalam masalah yang sudah ada naşnya secara pasti. Adapun sebagai contoh adalah QS. al-Nūr [24]: 2 tentang had zina dan Al-Baqarah [2]: 43 tentang kewajiban mendirikan şalāt.

²⁴⁰ Ibnu Manzhūr, *Lişān al-‘Arab...*, *Ibid*, Jilid VIII, h. 433

²⁴¹ Romli SA, *Muqāranah Mazāḍih fil Uşūl*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999, Cet. Ke-1, h. 1

²⁴² Khalid Ramaḍan Hasan, *Mu’jam Uşūl Fikih*, Mesir: Dār al-Rauḍah, 1998, h. 36

²⁴³ *Ijtihād* secara bahasa adalah “بذل الوسع” artinya bersungguh-sungguh dalam mencurahkan penggunaan tenaga baik fisik maupun pikiran. Adapun secara terminologi adalah mencurahkan segala daya upaya untuk menggali dan menemukan hukum syar’i yang praktis yang diambil dari dalil terperinci, atau mengerahkan segenap kemampuan untuk memperoleh hukum *syarā’* yang bersifat praktis dengan cara *istinbāṭ*. Abu Işāq al-Şirazi, *al-Luma’ fi Uşūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Hadīts, 2000, h. 75

²⁴⁴ Al-Syawkanī, *Irsyād al-Fukhūl ila tahqīq al-Haqq min ‘Ilm al-Uşūl*, Kairo: Dār al-Hadīts, 2002, h. 71

²⁴⁵ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Uşul al-Fiqh...*, *Ibid*, h, 201

Berdasarkan pada indikasi kedua ayat tersebut, dapat dipahami bahwa lapangan ijtihad hanya pada dua hal, yaitu sesuatu yang tidak ada naşnya sama sekali, dan sesuatu yang ada naşnya tapi tidak pasti.²⁴⁶ Uşūliyyūn dalam melakukan kegiatan *istinbāt* terhadap suatu hukum memiliki rambu-rambu, sebagaimana dikemukakan oleh al-Syātibī²⁴⁷ bahwa wilayah tersebut adalah persoalan-persoalan yang belum dijelaskan oleh *naş qaṭ'i*.²⁴⁸ Sedangkan persoalan hukum yang sudah berstatus *qaṭ'i dilālah*²⁴⁹nya, maka tidak ada ruang sedikitpun bagi penggunaan akal sehingga bukan menjadi wilayahgarapan ijtihad. Adapun yang dimaksud dengan *naş qaṭ'i*, memiliki tujuh kriteria, sebagai berikut:

- a. Redaksi yang dimaksud bukan kata yang bersifat ganda atau *musytarak*;
- b. Redaksinya juga bukan kalimat metaforis atau *majāz*;
- c. Redaksinya tidak mengandung peralihan makna atau *ta'wīl*;
- d. Redaksinya tidak mengandung makna pengkhususan atau *takhṣīs*;
- e. Redaksinya tidak mengandung hukum *nāsikh* dan *mansūkh*;
- f. Redaksinya tidak mengandung unsur keterkaitan dengan syarat tertentu dalam pemberlakuannya atau *taqyīd*;

²⁴⁶ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Uşūl al-Fiqh...*, *Ibid*, h. 201

²⁴⁷ Imam al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uşūl al-Ahkām*, Beirut: Dār al-Fikr, t. t., Jilid IV, h. 86-89

²⁴⁸ *Qaṭ'i al-Wurūd* atau *al-subūt* adalah naş-naş yang sampai kepada kita secara pasti, tidak diragukan lagi karena diterima secara mutawatir. Dalam hal ini, Alqur'ān dari segi keberadaannya adalah termasuk dalam kategori *qaṭ'i al-wurūd* atau *al-subūt*. Hal ini didasarkan bahwa Alqur'ān sampai kepada kita dengan cara mutawatir yang tidak diragukan keberadaannya. Safi Hasan Abū Ṭālib, *Taṭbīq al-Syarī'ah al-Islāmiyah fī al-Bilād al-'Arabiyyah*, Kairo: Dār al-Nahḍah al-Arabiyyah, 1990, h. 62

²⁴⁹ *Qaṭ'i al-dilālah* adalah lafaz naş yang menunjukkan kepada pengertian yang jelas, tegas serta tidak perlu lagi penjelasan lebih lanjut, mencakup tiga makna:

- 1) Dalil yang maknanya jelas dan tidak mengandung *ta'wīl*, serta tidak ada jalan lain memahami artinya kecuali itu, contoh: QS. Al-Ikhlās [112]: 1: *قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ*;
- 2) Ayat-ayat tentang hukum waris yang mengandung pembagian harta pusaka yang jelas bagi tiap-tiap ahli waris sebagai contoh: QS. al-Nisā' [4]: 12: *وَلَكُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ آبَاؤُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ*;
- 3) Ayat-ayat Alqur'ān yang menjelaskan kadar hukuman had atau delik pidana yang telah tercantum jelas mengenai kuantitas dan kualitasnya. Abd al-Wahab Khalaf, *Ilm Uşūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Qalam, 2008, h. 216. Bandingkan dengan Muhammad Abu Zahrah, *Uşūl al-fiqh*, Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, 2007, h. 35. Sedangkan kriteria lain dari *qaṭ'i al-dilālah* jika mencakup dua hal yaitu:
 - 1) Mengandung nilai aq'iddah Islam, seperti: Iman kepada Tuhan, ke-Esaan-Nya, percaya malaikat-MalaikatNya, percaya pada Kitab-kitabNya, percaya kepada para Rasul-Nya, percaya kepada hari kemudian;
 - 2) Lafaz itu mengandung nilai-nilai universal dan tidak bertentangan dengan prinsip moral yang utama atau al-Akhlaq al-Karimah, seperti: Menegakkan keadilan, berbuat baik kepada kedua orang tua, menyambung silaturahmi dan menepati janji. Muhammad Adib ṣālih, *Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmi*, Bairut: al-Maktab al-Islāmi, 2009, Juz I h. 171

g. Redaksinya tidak bertentangan dengan logika atau *manthiq*.²⁵⁰

Dalam pandangan *uṣūliyyūn* kontemporer, seperti: Ali Hasaballah²⁵¹ berpendapat bahwa ijtihad mempunyai ruang lingkup yang luas. Masalah-masalah yang tidak diatur dalam Alqur'an dan Sunnah dapat dilakukan ijtihad. Karenanya ijtihad merupakan sumber ketiga dalam hukum Islam. Ia menjelaskan keluasan ijtihad mencakup *ẓanni al-ṣubūt*²⁵² yang perlu diijtihadi sanadnya dan *ẓanni al-dilālāh* yang perlu dilakukan ijtihad mengenai penafsiran dan takwilnya.²⁵³ Menurutnnya, ijtihad mempunyai ruang lingkup yang luas yaitu seluas persoalan yang belum dijelaskan dalam naṣ dan belum disepakati ulama. Dengan demikian, lapangan ijtihad adalah segala sesuatu yang tidak diatur secara tegas dalam naṣ dan masalah-masalah hukum yang sama sekali tidak diungkapkan landasannya dalam naṣ, agar manusia memiliki keluasan dalam menentukan aktivitasnya sesuai kemampuan, kebutuhan dan lingkungan serta maslahahnya.

Sedangkan Mahmūd Syaltūt²⁵⁴ memiliki pemikiran yang senada dengan *uṣūliyyūn* lain, yaitu bahwa naṣ Al-Qur'an yang dikemukakan dalam teks yang pasti dan tegas maksudnya serta tidak ada pengertian lain, maka tidak diberlakukan ijtihad, seperti perintah ṣalāt, membayar zakat, larangan zina dan larangan memakan harta secara batil. Syaltūt juga menegaskan tentang status ayat-ayat *qaṭ'iyah*, dengan mengatakan bahwa bagi siapapun yang menyanggahnya dan mengingkarinya, maka perbuatannya

²⁵⁰ *Ibid.*, h. 13-16

²⁵¹ Ali Hasaballah, *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmī...*, *Ibid.*, h. 79

²⁵² Sedangkan *Ẓanni al-wurūd* atau *al-ṣubūt* adalah naṣ-naṣ yang akan dijadikan sebagai dalil, kepastiannya tidak sampai ketinggian *qaṭ'i*, atau naṣ-naṣ yang masih diperdebatkan tentang keberadaannya karena tidak dinukil secara mutawātir. Adapun Sunnah dari segi keberadaannya ada yang bersifat *qaṭ'i al-wurūd* atau *al-ṣubūt* dan ada yang bersifat *ẓanni al-wurūd* atau *al-ṣubūt*. Sunnah yang digolongkan kepada *qaṭ'i al-wurūd* atau *al-ṣubūt* adalah hadis-hadis mutawātir, sebab hadis-hadis yang demikian tidak diragukan kebenarannya bahwa ia pasti bersumber dari Nabi Muhammad SAW., atau hadis mutawātir dilihat dari segi penukilannya dilakukan oleh jumlah rawi yang banyak dan secara logika tidak mungkin jumlah rawi yang banyak itu melakukan kedustaan. Sementara sunnah yang digolongkan kepada *ẓanni al-wurūd* atau *al-ṣubūt* adalah hadis-hadis masyhūr dan ahad, sebab kedua hadis ini dari segi penukilannya dari Nabi Muhammad SAW., tidak mencapai tingkat mutawātir. Abdul Wahab Khallāf, *Ilmu Uṣūl al-fiqh...*, *Ibid.*, h. 42. Bandingkan dengan Abdul Karim Zaidan, *al-Wajīz fi-Uṣūl al-fiqh*, Baghdad: Dār al-Arabiyyah, 2007, h. 174

²⁵³ Ali Hasaballah, *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmī...*, *Ibid.*

²⁵⁴ Mahmud Syaltūt, *al-Islām Aqīdah wa Syarī'ah...*, *Ibid.*, h. 240

mengindikasikan ia keluar dari agama Islam.²⁵⁵ Dengan kata lain, sesuatu yang diketahui secara pasti dalam agama, maka tidak ada tempat untuk ijtihad. Sedangkan ayat yang dikemukakan secara kurang tegas tentang kandungan yang dimaksud sehingga menimbulkan perbedaan pemahaman, maka ada wilayah ijtihad terhadap ayat tersebut.²⁵⁶

Dari beberapa batasan ranah ijtihad tersebut di atas, dapat dipahami sebagai berikut:

- a. Masalah yang dapat dilakukan ijtihad dan atau *istinbāʿ* hukum adalah hal-hal yang terkait dengan sesuatu yang belum memiliki dasar hukum yang pasti atau *qaṭʿi*;
- b. Suatu hukum yang memiliki dasar naṣ dengan status *ẓanni al-subūṭ* memiliki peluang untuk diijtihadi dari segi otentitasnya melalui kritik sanad atau analisis mata rantai matan hadis tersebut baik secara monojalur maupun multijalur untuk mengeatui derajat ke-*ṣahih*-annya;
- c. Suatu hukum yang memiliki dasar naṣ dengan status *ẓanni al-dilālāh* masih terbuka diijtihadi dengan pendekatan sosiokultural maupun rasional yang disesuaikan dengan perkembangan ruang dan waktu suatu komunitas masyarakat berada;
- d. Suatu ijtihad dan atau *istinbāʿ* hukum dapat dilakukan pada semua persoalan yang muncul di tangan masyarakat yang secara normatif belum memiliki landasar hukum baik berupa naṣ maupun *ijmāʿ fuqahāʾ*;
- e. Suatu aktifitas pengkajian hukum terhadap naṣ *qaṭʿi al-wurūd* dan *al-dilālāh* yang berimbas pada produk hukum yang menyalahi dan menyelisihi indikasi naṣ secara *ṣarīh* dan yang menjadi konsensus mayoritas *fuqahāʾ* adalah indikasi kekafirannya dari syarʿat Islam itu sendiri.

Gender yang dalam bahasa Arab adalah “جنسائى أو جنسانية”²⁵⁷ masuk dalam ranah sosiologi hukum yang secara teoritis

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ Rohi Baʿalbaki, *al-Maurid Qāmūs Arabiyyun-Inkliziyyun: A Modern Arabic and English Dictionary*, Beirut: Dār al-Ilmi Lil Malayin, 1995, Cet. Ke-7, h. 435. Bandingkan dengan Emily Esplen dan Susie Jolly, *Gender and Sex: A Sample of Definitions*, Brighton: Bridge Press, 2006, h. 4

memungkinkan terjadinya perubahan norma-norma hukum itu sendiri yang dilatarbelakangi oleh perubahan yang terjadi pada internal masyarakat tersebut baik disebabkan oleh struktur sosial maupun karena faktor kultural. Adapun dinamika yang terjadi pada perubahan tatanan nilai dalam masyarakat atau perubahan sosial adalah suatu variasi dari cara hidup yang telah diterima. Perubahan-perubahan itu terjadi baik karena perubahan-perubahan kondisi geografis, kebudayaan material, komposisi penduduk, ideologi maupun karena adanya difusi ataupun penemuan-penemuan baru dalam masyarakat.²⁵⁸ Perubahan sosial pada masyarakat dapat diketahui dengan cara membandingkan keadaan masyarakat pada waktu tertentu dengan keadaan di masa lampau.

Talcott Parson²⁵⁹ dengan Teori Fungsionalisme Struktural berpendapat bahwa tindakan manusia itu bersifat voluntaristik, yaitu tindakan yang didasarkan pada dorongan kemauan, dengan mengindahkan nilai, ide dan norma yang disepakati. Tindakan individu manusia memiliki kebebasan untuk memilih sarana dan tujuan yang akan dicapai itu dipengaruhi oleh lingkungan atau kondisi-kondisi, dan apa yang dipilih tersebut dikendalikan oleh nilai dan norma. Teori Fungsionalisme Struktural ini penekanannya bahwa masyarakat terintegrasi atas dasar kesepakatan dari para anggotanya akan nilai-nilai kemasyarakatan tertentu yang mempunyai kemampuan mengatasi perbedaan-perbedaan sehingga masyarakat tersebut dipandang sebagai suatu sistem yang secara fungsional terintegrasi dalam suatu tujuan. Menurut Parson terdapat empat fungsi untuk semua sistem tindakan. Suatu fungsi adalah kumpulan hal yang ditujukan pada pemenuhan kebutuhan tertentu atau kebutuhan sistem. Parsons kemudian

²⁵⁸ Abdulsyani, *Sosiologi Skematika: Teori dan Terapan*, Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2007, h. 163

²⁵⁹ Talcott Parsons (1902 M -1979 M) adalah seorang sosiolog yang lahir pada tahun 1902 di Colorado. Parsons mendapat gelar sarjana dari Amherst College tahun 1924 dan melanjutkan kuliah pascasarjana di London School of Economics. Pada tahun berikutnya, dia pindah ke Heidelberg, Jerman. Parsons sangat dipengaruhi oleh karya Max Weber dan sebagian disertasi doktoralnya di Heidelberg membahas karya Weber. Parsons menjadi pengajar di Harvard pada tahun 1927, dan meskipun ia berpindah jurusan beberapa kali, Parsons tetap berada di Harvard sampai dengan ia wafat tahun 1979. https://id.wikipedia.org/wiki/Talcott_Parsons, diakses pada 20 Juli 2020

mengembangkan apa yang dikenal sebagai imperatif-imperatif fungsional agar sebuah sistem bisa bertahan.

Imperatif-imperatif tersebut adalah Adaptasi²⁶⁰, Pencapaian Tujuan, Integrasi, dan atensi.²⁶¹ Parsons berpendapat bahwa organisme perilaku adalah sistem tindakan yang melaksanakan fungsi adaptasi dengan menyesuaikan diri dan mengubah lingkungan eksternal. Sistem kepribadian melaksanakan fungsi pencapaian tujuan dengan menetapkan tujuan sistem dan memobilisasi sumber daya yang ada untuk mencapainya. Sistem sosial menanggulangi fungsi integrasi dengan mengendalikan bagian-bagian yang menjadi komponennya. Sedangkan sistem kultural melaksanakan fungsi pemeliharaan pola dengan menyediakan aktor seperangkat norma dan nilai yang memotivasi mereka untuk bertindak.²⁶²

Terjadinya perubahan sosial bersumber pada masyarakat itu sendiri. Faktor-faktornya adalah bertambah atau berkurangnya penduduk, pada suatu wilayah tertentu akan merubah sistem pola kehidupan masyarakat. Bertambahnya penduduk suatu wilayah dengan kedatangan transmigrasi, maka penduduk pada wilayah tersebut menjadi heterogen. Penduduk suatu wilayah yang heterogen, yang terdiri dari berbagai latar belakang etnik yang berbeda yang berbaur dalam suatu komunitas membawa nilai-nilai baru yang saling beradaptasi satu sama lain, seperti timbunan kebudayaan dan penemuan baru yang diinisiasi dari penemuan-penemuan dari anggota masyarakat.²⁶³

Perubahan sosial terkadang juga terjadi karena faktor eksternal dari suatu komunitas masyarakat, seperti pengaruh

²⁶⁰ **Adaptasi** adalah cara bagaimana organisme mengatasi tekanan lingkungan sekitarnya untuk bertahan hidup. Organisme yang mampu beradaptasi terhadap lingkungannya mampu untuk:

- 1) Memperoleh air, udara dan nutrisi (makanan).
- 2) Mengatasi kondisi fisik lingkungan seperti temperatur, cahaya dan panas.
- 3) Mempertahankan hidup dari musuh alaminya.
- 4) Bereproduksi.
- 5) Merespon perubahan yang terjadi di sekitarnya. <https://id.wikipedia.org/wiki/Adaptasi>, diakses pada 20 Juli 2020

²⁶¹ https://id.wikipedia.org/wiki/Talcott_Parsons, diakses pada 20 Juli 2020

²⁶² George Ritzet-Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, Jakarta: Kencana, 2010, h. 121-122

²⁶³ Abdulsyani, *Sosiologi Skematika: Teori dan Terapan...*, *Ibid.*, h. 164

kebudayaan masyarakat lain. Adanya perubahan dari masyarakat tradisional ke masyarakat modern karena terpengaruh kebudayaan modern. Masyarakat tradisional adalah masyarakat yang masih kental dengan tradisi setempat yang dianut oleh mereka secara turun temurun. Masyarakat tradisional diidentikkan dengan masyarakat pedesaan, meskipun tidak semua masyarakat desa bersifat tradisional. Pada masyarakat tradisional seseorang tidak bisa dipisahkan dari lingkungannya. Mereka berhubungan dengan alam secara langsung dan terbuka. Individu dan masyarakat terikat akrab dengan alam semesta. Pada masyarakat tradisional pada umumnya sosial budaya dikuasai oleh tradisi dan kepercayaan, bukan dikuasai oleh hukum dan perundang-undangan.²⁶⁴

Perubahan sosial juga terjadi karena direncanakan dan tidak direncanakan. Perubahan yang tidak direncanakan dan di luar kehendak dan pengawasan masyarakat, biasanya lebih banyak menimbulkan pertentangan-pertentangan yang merugikan kehidupan masyarakat yang bersangkutan. Sedangkan perubahan yang direncanakan adalah perubahan yang diperkirakan atau direncanakan terlebih dahulu sebelumnya olehnya pihak-pihak yang menghendaki perubahan di dalam masyarakat. Pihak-pihak yang menghendaki suatu perubahan adalah seseorang atau sekelompok orang yang mendapat kepercayaan dari masyarakat sebagai pemimpin satu atau lebih lembaga-lembaga kemasyarakatan.²⁶⁵

Beberapa faktor yang melatarbelakangi perubahan sosial, baik secara internal maupun eksternal dan yang direncanakan maupun yang tidak direncanakan mempengaruhi tatanan nilai yang secara fungsional hidup dalam masyarakat tersebut, diantaranya adalah tatanan hukum yang menjadi parameter perilaku masyarakat tersebut.

Teori perubahan hukum Barat mengenal sosok Roscoe Pound yang melahirkan konsep *Law as tool of social engineering*.²⁶⁶ Dalam

²⁶⁴ LL. Pasaribu dan B. Simandjuntak, *Sosiologi Pembangunan*, Bandung: Tarsito, 2006, h. 120

²⁶⁵ Abdulsyani, *Sosiologi Skematika: Teori dan Terapan...*, Ibid, h. 170

²⁶⁶ Ia merupakan tokoh aliran *Sociological jurisprudence* dan *Pragmatic Legal Realism* dengan pemikiran bahwa ilmu hukum atau *jurisprudence* dapat digolongkan kepada ilmu pengetahuan apabila menggunakan metode ilmiah atau paling tidak didasarkan pada metode ilmu empiris, seperti:

bukunya: *The Scope and Purpose of The Sociological Jurisprudence*, ia berpendapat bahwa hukum yang baik adalah hukum yang sesuai dengan hukum yang hidup dalam masyarakat atau *living law of the peoples*.²⁶⁷ Sebab jika tidak demikian, maka akibatnya hukum tersebut tidak akan dapat dilaksanakan dan akan mendapat tantangan-tantangan. Beberapa contoh perundang-undangan yang berfungsi sebagai sarana pembaharuan dalam arti merubah sikap mental masyarakat tradisional ke arah modern, misalnya larangan penggunaan koteka di Irian Jaya, keharusan pembuatan sertifikat tanah,²⁶⁸ keharusan mencatatkan perkawinan di Kantor Urusan Agama dan lain semisalnya.

Slogan *Law as a tool of social engineering* juga dimaknai sebagai sarana yang ditujukan untuk mengubah perilaku warga masyarakat, sesuai dengan target tujuan yang telah ditetapkan sebelumnya.²⁶⁹ Salah satu masalah yang dihadapi di dalam bidang ini adalah apabila terjadi apa yang dinamakan sebagai *soft development* yaitu dimana hukum-hukum tertentu yang dibentuk dan diterapkan ternyata tidak efektif.²⁷⁰ Gejala-gejala semacam itu akan timbul, apabila ada faktor-faktor tertentu yang menjadi halangan. Beberapa faktor tersebut dapat berasal dari pembentuk hukum, penegak hukum, para pencari keadilan, maupun golongan-golongan lain dalam masyarakat. Beberapa faktor itulah yang harus diidentifikasi, supaya dapat memitigasi kelemahan yang akan terjadi nantinya bila tujuan yang dirumuskan tanpa mempertimbangkan sarana-sarana untuk mencapai tujuan tersebut.

Untuk dapat memenuhi alur pemikiran Roscoe Pound tersebut, dapat dilihat dari pembagiannya tentang kepentingan-kepentingan yang harus dilindungi oleh hukum, sebagai berikut.²⁷¹

Sosiologi dan psikologi. Pada tataran ini ilmu hukum sejatinya bersifat diskriptif. Raymond Wacks, *Understanding Jurisprudence: An Introduction Legal Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2005, h. 199

²⁶⁷ <https://media.neliti.com/media/publications/149522-ID-none.pdf>, diakses pada hari Selasa, 7 Juli 2020.

²⁶⁸ Lili Rasjidi dan Ira Tania Rasjidi, *Pengantar Filsafat Hukum*, Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2007, h. 74

²⁶⁹ Soekanto Soerjono, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, Jakarta: Rajawali Pers, 2009, h. 135

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ <http://www.kusdinardi.id/2014/03/peranan-hukum-dalam-perubahan-masyarakat.html>, diakses pada tanggal 5 Juli 2020.

- 1) Kepentingan Umum atau *Public Interest*:
 - a) Kepentingan negara sebagai Badan Hukum;
 - b) Kepentingan negara sebagai penjaga kepentingan masyarakat.
- 2) Kepentingan Masyarakat atau *Social Interest*:
 - a) Kepentingan akan kedamaian dan ketertiban;
 - b) Perlindungan lembaga-lembaga sosial;
 - c) Pencegahan kemerosotan moral;
 - d) Pencegahan pelanggaran hak;
 - e) Kesejahteraan sosial.
- 3) Kepentingan Pribadi atau *Private Interest*;
 - a) Kepentingan individu;
 - b) Kepentingan keluarga;
 - c) Kepentingan hak milik.

Secara garis besar, pengjawentahan konsep *law as tool of social engineering* oleh Roscoe Pound bergerak dalam tiga ranah utama, sebagai berikut:²⁷²

- 1) Hukum berfungsi sebagai alat untuk mengatur dan mengelola masyarakat;
- 2) Fungsi hukum harus diimbangi dengan pemenuhan terhadap kebutuhan atau kepentingan-kepentingan masyarakat;
- 3) Pengawasan pelaksanaan hukum diperlukan untuk memelihara dan melanjutkan peradaban manusia.

Sejalan dengan pemikiran Pound, Podgórecki²⁷³ berpendapat bahwa fungsi hukum dalam masyarakat adalah sebagai berikut:

- 1) Fungsi Integrasi, yakni bagaimana hukum terealisasi saling berharap atau *mucual expectation* dari masyarakat;

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ Adam Podgórecki (1925–1998) adalah seorang sosiolog dan salah satu pendiri Komite Penelitian tentang Sosiologi Hukum. Podgórecki juga merupakan salah satu pendiri lembaga pertama di Universitas Warsawa yang dikhususkan untuk studi ilmiah sosial hukum. Dia pindah ke Universitas Carlton di Ottawa, Kanada, dan mengambil kursi di bidang sosiologi dan antropologi, ketika komunis mengusirnya dari jabatan profesor untuk "kegiatan akademik anti-komunis". Ia bekerja tanpa lelah dan tanpa rasa takut untuk memastikan independensi sosiologi hukum "terhadap tarikan disiplin sosiologi besar di satu sisi dan hukum di sisi lain" dan menjadi salah satu pelopor sosiologi hukum setelah Perang Dunia II. https://en.m.wikipedia.org/wiki/Adam_Podgórecki, diakses pada, 7 Juli 2020.

- 2) Fungsi Petrifikasi, yakni bagaimana hukum melakukan seleksi dari pola-pola perilaku manusia agar dapat mencapai tujuan-tujuan sosial;
- 3) Fungsi Reduksi, yakni bagaimana hukum menyeleksi sikap manusia yang berbeda-beda dalam masyarakat yang kompleks sehingga sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Dalam hal ini, hukum berfungsi untuk mereduksi kompleksitas ke pembuatan putusan-putusan tertentu;
- 4) Fungsi Memotivasi, yakni hukum mengatur agar manusia dapat memilih perilaku yang sesuai dengan nilai-nilai dalam masyarakat;
- 5) Fungsi Edukasi, yakni hukum bukan saja menghukum dan memotivasi masyarakat, melainkan juga melakukan edukasi dan sosialisasi.²⁷⁴

Aliran hukum *Sociological Jurisprudence* lahir sebagai akibat dari dialektika antara aliran hukum positivis dan aliran sejarah. Positivisme hukum berpendapat bahwa tiada hukum kecuali perintah yang dikeluarkan oleh penguasa atau *law is command of lawgiver*. Adapun Aliran Sejarah berpendapat bahwa suatu hukum timbul dan berkembang bersama dengan perkembangan masyarakat.²⁷⁵

Dari dua aliran hukum tersebut di atas dapat dipahami bahwa: *Pertama*, Aliran Positivisme hukum mementingkan akal dalam merespon permasalahan hukum dan berkonklusi. *Kedua*, Aliran Sejarah mementingkan pengalaman dalam merespon permasalahan hukum dan berkonklusi.

Adapun Aliran *Sociological Jurisprudence* berpandangan bahwa baik akal maupun pengalaman mempunyai kedudukan yang sama.

²⁷⁴ <http://s2hukum.blogspot.com/2010/03/fungsi-hukum-dalam-masyarakat.html>, diakses pada 5 Juli 2020.

²⁷⁵ Suatu perubahan sosial tidak lain dari penyimpangan kolektif dari pola yang telah mapan, artinya suatu mekanisme hukum dapat bekerja dalam tatanan masyarakat akan menimbulkan situasi tertentu yang jika berlaku efektif akan menciptakan perubahan yang dapat dikategorikan sebagai perubahan sosial. Selalu ingin berkembang dan berubah adalah konsekuensi dari sifat dinamis yang melekat pada masyarakat. Ritme perubahan tersebut ada yang lambat, sedang dan bahkan ada yang cepat karena dipacu oleh perkembangan dan modernitas ilmu pengetahuan serta aspek-aspek kehidupan lainnya. Akibatnya pola-pola perilaku yang terjadi diantara kelompok masyarakatpun menjadi semakin kompleks sebagai sebuah realitas sosial (*nomos*). Soleman B. Toneko, *Pokok-Pokok Study Hukum Dalam Masyarakat*, Jakarta: Raja Grafindo, 1993, h. 69

Eugen Erlich²⁷⁶ berpendapat bahwa perbedaan antara hukum positif dengan hukum yang hidup atau *the living law* adalah bahwa hukum positif hanya akan memiliki daya laku efektif apabila selaras dengan hukum yang hidup dalam masyarakat.²⁷⁷ Adapun titik sentral perbedaan dengan aliran positivisme hukum adalah bahwa perkembangan hukum tidak terletak pada Undang-Undang, Putusan Hakim, atau Ilmu Hukum, tetapi terletak pada perkembangan masyarakat itu sendiri dengan berbagai norma yang hidup dan berkembang.

Aliran *Sociological Jurisprudence* yang dikembangkan oleh Roscoe Pound, Eugen Erlich, Podgorecki dan lainnya berpandangan bahwa ilmu hukum sosiologis melakukan kajian terhadap efektifitas hukum, dampak sosial hukum, sejarah hukum secara sosiologis dengan menggunakan konsep hukum sebagai lembaga dan doktrin serta hukum sebagai kaidah yang dirumuskan dalam Undang-Undang.²⁷⁸

Lawrence M. Friedman menganalisa beberapa faktor yang melatarbelakangi perubahan hukum dan arah dari perubahan hukum itu, sebagai berikut:

- 1) Suatu perubahan yang bermula dari luar sistem hukum, yakni dari masyarakat tetapi mempengaruhi sistem hukum saja dan berakhir disana seperti sebuah peluru yang ditembakkan dan sampai ke sasarannya;
- 2) Suatu perubahan yang bermula dari luar sistem hukum dan melewati sistem hukum tersebut (dengan atau tanpa proses internal tertentu) kemudian sampai ke titik dampak di luar sistem hukum, yakni di masyarakat;
- 3) Suatu perubahan yang bermula dari dalam sistem hukum dengan menghasilkan dampak di dalam sistem hukum juga;

²⁷⁶ Eugen Ehrlich dilahirkan pada tanggal 14 September 1862 di Czernowitz, Kekaisaran Austria (sekarang Chernivtsi, Ukraina) dan meninggal pada tanggal 2 Mei 1922 di Wina, Austria, adalah seorang ahli hukum Austria dan salah satu inisiator ilmu sosiologi hukum. https://id.wikipedia.org/wiki/Eugen_Ehrlich, diakses pada, 7 Juli 2020.

²⁷⁷ Lily Rasjidi, *Filsafat Hukum: Apakah Hukum itu?*, Bandung: CV. Rema Karya, 1998, h. 55

²⁷⁸ <https://media.neliti.com/media/publications/149522-ID-none.pdf>, diakses pada hari Selasa, 7 Juli 2020.

- 4) Suatu perubahan yang berawal dari dalam sistem hukum, kemudian menembus sistem hukum tersebut dengan dampak akhir di luarnya, yakni di masyarakat.²⁷⁹

Berpijak pada empat proses perubahan hukum tersebut di atas, Ahmad Ali berpandangan bahwa tidak perlu mempersoalkan tentang bagaimana hukum menyesuaikan diri dengan perubahan masyarakat, dan bagaimana hukum menjadi penggerak ke arah perubahan masyarakat, juga tidak perlu dipersoalkan faktor lain dulu baru hukum ikut-ikutan menggerakkan perubahan itu. Hal yang terpenting adalah bagaimanapun kenyataannya hukum dapat ikut serta dalam menggerakkan perubahan. Kenyataannya, dimanapun dalam kegiatan perubahan hukum, hukum telah berperan dalam perubahan tersebut dan juga berperan mengarahkan masyarakat kepada kehidupan yang lebih baik.²⁸⁰

Perubahan hukum dalam Islam adalah suatu keniscayaan bila dilihat dari faktor interaksi sosial dalam masyarakat Islam secara global. Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah²⁸¹ dalam merespon dinamika perubahan hukum Islam, membuat satu bab dengan tema:

فِي تَغْيِيرِ الْفَتَوَى وَاخْتِلَافِهَا بِحَسَبِ الْأَزْمَنِ وَالْأَمَكْنَةِ وَالْأَحْوَالِ وَالنِّيَّةِ وَالْعَوَائِدِ.

yang kemudian ekstraksinya berupa Kaidah Uşūliyah sebagai berikut:

تَغْيِيرُ الْفَتَوَى بِحَسَبِ الْأَحْكَامِ يَتَغَيَّرُ الْأَزْمَنَةُ وَالْأَمَكْنَةُ وَالْأَحْوَالِ وَالنِّيَّةِ وَالْعَوَائِدِ.

282

²⁷⁹ Lawrence M. Friedman, *Sistem Hukum Perspektif Ilmu Sosial*, Bandung: Nusa Media, 2009, h. 353-354

²⁸⁰ Ahmad Ali, *Menguak Tabir Hukum; Suatu Kajian Filosofis dan Sosiologis*, Jakarta: Chandra Pratama 1996, h. 215

²⁸¹ Muhammad bin Abi Bakr bin Ayyub bin Sa'd al-Zar'i, al-Dimaşqi, bergelar Abu Abdullah Syamsuddin dikenal dengan nama Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah, dinamakan karena ayahnya berada menjadi penjaga (*qayyim*) di sebuah sekolah lokal yang bernama *Al-Jauziyyah*. Lahir di Damaskus, Suriah: 4-2- 1292 M, meninggal: 23-9- 1350 M hidup pada abad XII-XIV M, dan Ia adalah faqih Hambali serta ahli Tafsir, ahli hadis, penghafal Alqur'an, ahli ilmu nahwu, ahli uşul, ahli ilmu kalam, sekaligus seorang mujtahid. https://id.wikipedia.org/wiki/Ibnu_Qayyim_Al-Jauziyyah, diakses pada 20 juli 2020

²⁸² Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām Al-Muwaqī'n 'an Rabb al-Ālāmin ...Op. Cit.*, Juz III, h. 12

Artinya: Perubahan fatwa atau hukum didasarkan pada perubahan zaman, tempat, keadaan, niat dan tradisi.

Dalam redaksi yang seirama juga dikemukakan dalam pasal 29 *Majallah al-Ahkām al-‘Adliyah*,²⁸³ dengan redaksi sebagai berikut:

لَا يُنْكَرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ.

Artinya: Tidak dapat dipungkiri bahwa perubahan hukum didasarkan pada perubahan waktu.

Begitu pula al-Zarqā dan al-Burnu menjabarkan makna kaidah yang selaras dengan redaksi:

تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَنِ وَالْأَمَكَةِ وَالْأَحْوَالِ وَالنِّيَةِ وَالْعَوَائِدِ.²⁸⁴

Artinya: Perubahan hukum didasarkan pada perubahan zaman, tempat, keadaan, niat dan tradisi.

Konten kaidah ini mengindikasikan bahwa perubahan ketetapan hukum dimungkinkan terjadi berdasarkan perubahan situasi dan kondisi dimana hukum tersebut ditetapkan. Hal ini didasarkan pada realitas bahwa ketetapan hukum terkait dengan ruang dan waktu, sehingga dari sisi tujuan suatu hukum dibuat tidak lain adalah demi kebaikan umat manusia, sehingga situasi dan kondisi yang menyertai dan meliputi kehidupan umat manusia dapat dijadikan dasar untuk merubah ketetapan suatu hukum. Kebaikan

²⁸³ *المجلة الأحكام العدلية* merupakan sebuah Undang-undang Perdata Kesultanan Turki Utsmani yang diberlakukan pada akhir abad XIX hingga awal abad XX. Kodifikasi hukum Islam yang disusun oleh sebuah komisi yang dipimpin oleh Ahmed Cevdet Paşa dengan tim fuqahā’ Hanafiyyah dengan sistem kodifikasi yang diinspirasi oleh perundang-undangan Eropa yang pertama kali terjadi dalam catatan sejarah Islam. *المجلة الأحكام العدلية* terdiri dari enam belas volume dan berisi 1.851 pasal yang merupakan hasil ijtihad dalam kurun waktu 1869 M hingga 1876 M dan diberlakukan pada tahun 1877. Klausul undang-undang ini tidak memasukkan hukum keluarga. *المجلة الأحكام العدلية* telah dipuji sebagai upaya pertama untuk menjadikan fiqh sebagai undang-undang perdata yang dapat dipahami oleh kalangan awam baik kaum muslimin maupun non muslim dan bukan hanya oleh kalangan fuqahā’. *المجلة الأحكام العدلية* juga diberlakukan di pengadilan-pengadilan sekuler (*nizamiye*), sehingga orang Yahudi dan Kristen untuk pertama kalinya tunduk kepada hukum Islam dari pada hukum mereka sendiri, bahkan semenjak itu mereka juga dapat dijadikan saksi dalam proses peradilan. <https://id.wikipedia.org/wiki/Mecelle>, diakses pada 20 Juli 2020

²⁸⁴ Muhammad Ibn Ahmad al-Zarqa, *Sarh Qawāid al-Fiqhiyyā lil Majallah al-Ahkām al-‘Adliyyah*, Damaskus: Dār al-Qalām, 2002, h. 227. Bandingkan dengan Muhammad Sidqi al-Burnu, *al-Wajiz fī Iḍāh Qawāid al-fiqhiyyāt al-Kulliyāh* Riyadh: Muassasat al-Risālah, 2003, h. 286

umat manusia yang dimaksud antara lain, tegaknya keadilan, terwujudnya masalah dan terhindarnya mafsadah.²⁸⁵

Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah berpendapat bahwa dinamika perubahan hukum Islam mengacu pada hakikat syarī'at Islam yang parameter-nya adalah untuk kemaslahatan umat manusia. Syarī'at dihadirkan di bumi melalui Rasulullah SAW., bertujuan untuk mewujudkan keadilan hukum, kemaslahatan, dan kebajikan. Oleh karena itu, setiap ketentuan atau aturan hukum yang tidak memenuhi asas keadilan, dikategorikan bertentangan dengan nilai-nilai syarī'at Islam itu sendiri.

Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah dalam analisis hukumnya berkesimpulan bahwa perubahan hukum dilatarbelakangi oleh terjadinya perubahan kemaslahatan.²⁸⁶ Kemaslahatan sebagai substansi syarī'at mengalami perbedaan seiring dengan perbedaan zaman, tempat, situasi, niat, dan adat. Kelima komponen ini, yaitu: Zaman, tempat, situasi, niat, dan adat, bila terjadi dinamika dan perubahan, maka menjadi legitimasi bagi terjadinya perubahan hukum. Pandangan Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah menunjukkan bahwa syarī'at Islam bersifat fleksibel dan adaptif dalam merespon setiap perubahan dan perkembangan. Sejatinya, Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah berpandangan bahwa hukum Islam dapat ditafsiri dan diterjemahkan sesuai konteks sosial umat manusia. Adapun penjabaran secara rinci terkait lima komponen tersebut di atas adalah sebagai berikut:

1) Faktor Zaman

Periode Rasulullah SAW., di kota Makkah, kemungkaran yang terjadi belum langsung dirubah karena kondisional umat Islam yang masih lemah baik dari sisi kualitas iman dan kuantitasnya pada saat itu, tetapi ketika Rasulullah SAW., setelah berhijrah ke Kota Madinah dan dapat melakukan *fath al-Makkah* serta umat Islam memperoleh kemenangan, maka segala bentuk kemungkaran dapat di kota Makkah dapat ditaklukkan.²⁸⁷

²⁸⁵ Muhammad Mustafa al-Zuhaili, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah...*, *Ibid*, h. 353

²⁸⁶ *Ibid.*, h. 2

²⁸⁷ *Ibid.*, h. 16

Menegakkan keadilan dan mencegah kemungkaran dalam Islam adalah suatu kewajiban, akan tetapi kondisi kota Makkah pada zaman dimana Rasulullah SAW., berdakwah periode tersebut belum memungkinkan melakukan perubahan dikarenakan kondisional saat itu, yaitu monen kedatangan ajaran Islam, realitas masyarakat kota Makkah berada pada zaman kebodohan atau Jāhiliyah, kemungkaran, dan berbagai kejahatan lainnya yang merajalela di tengah-tengah masyarakat. Kondisi masyarakat kota Makkah yang demikian, maka hukum Islam tidak dapat dipaksakan penerapannya dan memerlukan proses yang cukup panjang.²⁸⁸

Keniscayaan perubahan hukum, dalam pandangan Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah dapat merujuk pada proses pengharaman khamar yang dilakukan secara bertahap dan melalui interaksi budaya mabuk-mabukan yang relatif panjang. Tahapan-tahapan pengharaman khamar dimulai dengan menyatakan bahwa khamar itu merupakan kebiasaan orang-orang kafir (QS. al-Nahl [16]: 67, selanjutnya dijelaskan bahwa pada khamar terdapat manfaat dan mudarat, namun mudaratnya lebih besar dibandingkan dengan manfaatnya (QS. al-Baqarah [2]: 219, tahap berikutnya, adalah pelarangan mengerjakan ṣalāt dalam keadaan mabuk yang secara tradisi pada saat itu dipengaruhi oleh minuman khamer (QS. al-Nisā' [4]: 43, dan tahap terakhir adalah penegasan pengharaman khamar dan larangan terhadap perbuatan-perbuatan tercela lainnya (QS. al-Mā'iddah [5]: 90.

2) Faktor Tempat

Ibnu al-Qayyim Al-Jauziyah menegaskan bahwa Rasulullah SAW., melarang memotong tangan musuh di medan perang karena peperangan tersebut terjadi di wilayah teritorial musuh.²⁸⁹ Realitas ini mengindikasikan bahwa segala ketentuan hukum yang diberlakukan oleh syarī'at Islam pada suatu wilayah, tidak dapat dipaksakan berlakunya pada wilayah lain. Dengan kata lain, dapat dipahami bahwa perbedaan ruang dan tempat berakibat terjadinya perbedaan bahkan perubahan suatu ketentuan hukum.

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ibid.*, h. 17

Adapun tempat yang dapat mempengaruhi perubahan hukum dalam perspektif Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah adalah yang terkait dengan kewajiban zakat fitrah berdasarkan makanan pokok disyariatkannya zakat tersebut, yaitu kota Madinah yang makanan pokoknya penduduknya berupa korma dan gandum. Hal ini menjadi alasan hukum atau *'illat al-hukm* bahwa makanan pokok atau *qūt* negara-negara yang beragam untuk menentukan kewajiban zakat fitrah berdasarkan makanan pokok masing masing.²⁹⁰

Dengan kata lain, keragaman dan perbedaan jenis makanan pokok suatu tempat menjadi alasan untuk perbedaan kewajiban zakat fitrahnya berbasis makanan pokok. Adapun takarannya adalah tetap, yaitu satu *ṣā'*.

3) Faktor Situasi

Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah berpendapat bahwa situasi atau kondisi merupakan salah satu sebab bagi terjadinya perubahan hukum. Hal ini didasarkan pada kasus Khalifah Umar bin al-Khattab yang tidak memberlakukan hukuman *had* potong tangan bagi pencuri yang melakukan pencurian pada musim paceklik.²⁹¹ Keputusan Khalifah Umar bin Khattab tidak menjatuhkan hukuman *had* potong tangan bagi pelaku pencurian pada musim krisis pangan, tidak berarti mengabaikan *naṣ qaf'i* tentang pencurian,²⁹² akan tetapi masa krisis pangan atau paceklik dan keterpaksaan untuk mempertahankan kelangsungan hidupnya menjadi alasan hukum atau *'illah al-Hukm* tidak diberlakukannya *had* potong tangan tersebut.²⁹³ Dalam fiqhiyah kondisi darurat membolehkan hal-hal yang dilarang sebatas memenuhi kebutuhan dasar saja:

١. الضَّرُورَاتُ تَبِيحُ الْحَضْرَاتِ.

²⁹⁰ *Ibid.*, h. 19-20

²⁹¹ *Ibid.*, h. 22

²⁹² QS. Al-Mā'idah: 5: 38:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٣٨

²⁹³ Abbas Mahmud Akkad, *al-Taḥkīm Farīdah Islāmīyah*, Kairo: Nahḍah Masriyah, 2006, h.

Pada kasus yang dihadapi Khalifah Umar bin Khattab adalah kondisi darurat di musim krisis pangan dan pentingnya mempertahankan hidup dengan tetap mengonsumsi makanan dipandang sebagai keadaan yang memaksa seseorang untuk melakukan pencurian. Keadaan atau situasi ini menjadi *illat al-hukm*, menjadi penyebab terjadinya perbuatan hukum berupa pencurian, dimaksudkan tidak lain adalah untuk meraih maslahat yang besar, yaitu bertahan hidup.

4) Faktor Niat

Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah memberikan contoh kasus tentang pernyataan seorang suami yang berkata kepada istrinya: “Jika kamu pergi ke kamar mandi, maka jatuhlah thalakmu”, tiba-tiba sang isteri pergi ke kamar mandi karena kebutuhannya dan sang suami berkata kepadanya: “Pergilah ke kamar mandi”.²⁹⁵ Maka jatuhlah thalak bagi istrinya dengan perkataan “Pergilah ke kamar mandi”. Kasus ini lalu disampaikan kepada seorang mufti dengan penjelasan tersebut di atas, sehingga mufti tersebut mengeluarkan fatwa tentang jatuhnya thalak istri tersebut.²⁹⁶ Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah berpendapat bahwa perkataan suami tersebut sebagai suatu kebodohan dan kecerobohan, karena perkataan “Pergilah ke kamar mandi” bukan bermaksud memberi izin akan tetapi menthalak istrinya. Begitu pula seorang mufti yang telah memberikan jawaban tentang kasus tersebut yang mengakibatkan perceraian antara suami dan istrinya tersebut adalah hal yang tidak diizinkan oleh Allah SWT., dan Rasulullah dan bertentangan dengan pendapat jumhur *fuqahā*.²⁹⁷

Contoh kasus tersebut di atas sebagai gambaran tentang suatu keputusan hukum yang tidak bisa dipisahkan dengan niat dari

²⁹⁴ Artinya: 1. Kondisi darurat membolehkan sesuatu yang dilarang, 2. Segala sesuatu yang dibolehkan dalam kondisi darurat, porsinya sesuai dengan kedaruratannya. Al-Suyūṭi, *al-Asybah wa al-Nazāir fī Al-Furū'*..., *Ibid.*, h. 68

²⁹⁵ Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām Al-Muwaqī'īn 'an Rabb al-Ālamin*..., *Ibid*, Juz III, h.

44

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ *Ibid.*

subyek hukumnya dan hukum Islam memandang posisi niat²⁹⁸ dalam segala aktifitas baik ibadah mahdah maupun ghairu mahdah termasuk di dalamnya tindakan hukum memiliki kedudukan penting yang dapat menentukan sah atau batalnya suatu ibadah maupun akibat hukum lain yang ditentukan oleh niat dari subyek hukum dari perbuatan hukumnya.

5) Faktor Adat

Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah mempersamakan makna *adat*²⁹⁹ dan *'urf*³⁰⁰ dalam tradisi bahasa suatu daerah. Hal ini didasarkan pada suatu kasus seseorang yang bersumpah untuk tidak mengendarai *dābbah* yang secara tradisi bahasanya bermakna keledai. Bila suatu hari ia mengendarai kuda, maka ia tidak diwajibkan membayar *kaffārah al-yamīn*.³⁰¹ Begitu pula bila kata *dābbah* pada daerah lain bermakna kuda dan seseorang bersumpah tidak akan mengendarainya, lalu ia mengendarai keledai, maka ia tidak diwajibkan membayar *kaffārah al-yamīn*.³⁰² Hal ini menunjukkan bahwa perubahan hukum selalu mempertimbangan tradisi makna bahasa suatu daerah. Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah juga berpandangan bahwa jika seseorang mendatangimu dari daerah yang berlainan denganmu dan meminta keputusan hukum, maka tanyakanlah tentang tradisi yang berlaku di daerahnya dan berilah

²⁹⁸ Hadis tentang niat:

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه علي المنبر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوي ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه {رواه البيهقي}

²⁹⁹ *Al-ʿĀdah* secara etimologi: Kembali, berulang-ulang baik secara pribadi ataupun secara kolektif, secara terminology: Suatu perkara yang telah lumrah dikerjakan sehingga akibat akumulasi pengulangan itu, ia dinilai sebagai hal yang lumrah dan mudah dikerjakan atau sesuatu yang menjadi tabi'at manusia, atau suatu perkara yang diulang-ulang tanpa sangkut-paut akal dalam prosesnya. Wahbah Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islamī*, Jilid II, Damaskus: Dār al-Fikr, 2008, Cet. Ke-16, h. 105

³⁰⁰ *ʿUrf* Secara etimologi: Sesuatu yang dikenal dan baik, sesuatu yang tertinggi, berurutan, pengakuan, dan kesabaran. adapun secara terminologi: Segala hal yang telah menjadi kebiasaan dan diakui oleh orang banyak, baik dalam bentuk perbuatan yang berkembang di antara mereka, ataupun lafal yang menunjukkan makna tertentu, yang berbeda dengan makna bahasa. Definisi ini mencakup *al-ʿurf al-ʿamali* atau kebiasaan perilaku, dan *al-ʿurf al-qauli* atau kebiasaan istilah bahasa. Wahbah Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islamī*..., *Ibid*, h. 104

³⁰¹ Definisi *Kaffārah al-Yamīn*: Kata *Kaffārah* diambil dari *kafr* artinya menutup, yaitu menutup dosa yang terjadi atau disebabkan oleh pelanggaran sumpah, maka bersumpah menjadi sebab bagi kafarat. Wahbah Zuhailiy, *al-fiqh al-Islami wa Adillatuh*..., *Ibid*, Jilid IV, h. 2573

³⁰² *Ibid*., h. 45

keputusan hukum berdasarkan tradisi yang berlaku di daerahnya bukan berdasarkan tradisi yang berlaku di daerahmu.³⁰³ Begitu pula seorang mutfi tidak dibolehkan mengeluarkan fatwa berdasarkan tradisi yang terjadi pada zaman lampau, akan tetapi harus bertumpu pada tradisi yang hidup dalam masyarakat saat itu.

Pada tataran pelaksanaan hukum positif, seorang penegak hukum hendaklah selalu mempertimbangkan faktor-faktor yang mempengaruhi penetapan suatu hukum, baik hukum materiil, formil maupun nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat berupa tradisi.

Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah berpendapat bahwa berijtihad dalam suatu kasus hukum harus memperhatikan realitas kehidupan masyarakat yang selalu berubah-ubah. Perubahan realitas kehidupan manusia menyebabkan terjadinya perubahan kebutuhan dan maslahat. Implikasi dari perubahan kebutuhan dan maslahat adalah terjadinya perubahan hukum menjadi sesuatu yang tak dapat dihindari. Dengan kata lain bahwa hukum selalu membutuhkan penafsiran kontekstual sesuai dengan dinamika perubahan pola pikir dan tradisi masyarakat dalam rangka mewujudkan kemaslahatan umat manusia dan setiap klausul hukum yang tidak lagi memberikan maslahat bagi umat manusia pada waktu tertentu, diperlukan reinterpretasi agar melahirkan kemaslahatan bagi umat manusia.

Dinamika perubahan hukum baik secara tekstual maupun kontekstual dalam ranah legislasi dan yustisia, tidak lain adalah manifestasi dari semboyan ajaran Islam itu sendiri:

شَرِيعَةُ الْإِسْلَامِ صَالِحٌ لِّكُلِّ زَمَانٍ وَمَكَانٍ³⁰⁴.

Kalimat tersebut di atas menginspirasi *fuqahā'* untuk melakukan pengabdian kepada Allah SWT., yang terbaik dalam lapangan ijtihad sebagai wujud nyata memenuhi kebutuhan umat manusia dalam bidang hukum Islam yang bersumber dari Al-Qur'an dan hadis.

³⁰³ *Ibid.*, h. 67. Bandingkan dengan Muhammad Sa'īd al-'Asymawī, *Jauhar al-Islām*, Kairo: Sina, 2005, Cet. Ke-9, h. 29

³⁰⁴ Saleh al-Ṣawī, *Syubuhāt Hawla Taṭbīq al-Syarī'ah al-Islāmīyah*, Riyāḍ: Maktabah al-Abikan, 2007, h. 17

Dari kalangan *uṣūliyyun* kontemporer, menganalisis minimal ada sepuluh faktor yang dapat mempengaruhi perubahan hukum Islam, sebagai berikut:

- 1) Perubahan tempat, yaitu suatu tempat di pedesaan berbeda tata nilainya dengan suatu tempat di perkotaan,³⁰⁵ suatu tempat yang bersuhu panas berbeda dengan suatu tempat yang bersuhu dingin, perubahan iklim suatu tempat yang bercurah hujan tinggi berbeda dengan suatu tempat yg bercurah hujan rendah, suatu tempat yang bersalju,³⁰⁶ suatu tempat yang berpenduduk muslim mayoritas berbeda tata nilainya dengan yang berpenduduk muslim minoritas;
- 2) Perubahan waktu, yaitu yang dimaksud pada bahasan ini adalah perubahan manusia seiring dengan waktu dan bukan perubahan waktu dari tahun ini ke tahun depannya;³⁰⁷
- 3) Perubahan kondisi, yaitu kondisi seseorang dalam kesempitan berbeda dengan kondisi seseorang dalam kelapangan baik dalam bidang harta yang dimiliki maupun kelapangan dalam pemikiran dan perasaan. Begitu pula kondisi seseorang yang sehat berbeda dengan kondisi seseorang yang sakit, kondisi peperangan pada suatu wilayah berbeda dengan wilayah tersebut ketika dalam kondisi damai;
- 4) Perubahan tradisi, yaitu kebiasaan yang dilakukan oleh mayoritas masyarakat secara terus-menerus baik dalam bentuk perkataan dan atau perbuatan yang telah dirasakan kebaikannya;³⁰⁸
- 5) Perubahan ilmu pengetahuan, yaitu ilmu pengetahuan baik yang terkait dengan sains, teknologi dan ilmu sosial maupun ilmu agama;

³⁰⁵ Sebagai contoh: Hidup gotong-royong di pedesaan meniadakan transaksi pengupahan atau *ijārah* dalam kegiatan membangun rumah seperti di perkotaan, dan lain semisalnya;

³⁰⁶ Dalam bidang ibadah, berwuḍu dimakruhkan dengan air terjemur sinar matahari atau *musyammas* yang kondisinya hangat atau panas, berbeda hukumnya jika di daerah yang bersuhu dingin dibolehkan berwuḍu dengan air hangat.

³⁰⁷ Syarī'at Islam dalam bidang *taklīf* membedakan manusia pada tiga pase: *Ṣabi*, *mukallaf* dan *dzu 'udzrin* atau *syekhukhah*. Pada periode *Ṣabi*, seorang hamba belum dibebani *taklīf* karena karena belum memiliki kemampuan fisik dan pikir dalam merespon khitab Allah SWT., pada periode *mukallaf*, manusia dibebani *taklīf* karena sudah memiliki dua unsur tersebut dan periode *dzu 'udzrin* atau *syekhukhah*, manusia diberi dispensasi atau *rukḥṣah* dalam bidang *taklīf* karena faktor penurunan stamina fisik, pikir dan psikis.

³⁰⁸ Wahbah A-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Damaskus: Darul Fikri, 2001 Cet. Ke-2, Jilid II, h. 828

- 6) Perubahan kebutuhan manusia, yaitu banyak kebutuhan manusia yang berubah seiring waktu dan perkembangan zaman. Ada beberapa kebutuhan yang sebelumnya pada posisi tersier atau *takmīliyat*, pada waktu berikutnya berubah menjadi kebutuhan sekunder atau *hājiyāt*, contoh: Berwisata atau tamasya yang menjadi label tersendiri bagi masyarakat perkotaan hari ini;
- 7) Perubahan kemampuan manusia, yaitu kemampuan dan adaptasi manusia terhadap perkembangan global baik sains, teknologi komunikasi, teknologi biologi, ruang angkasa, atom, elektronik dan ilmu pengetahuan;
- 8) Perubahan kondisi sosial, ekonomi dan politik, yaitu perubahan yang mendasar dalam interaksi sosial kemasyarakatan pada ketiga aspek tersebut, baik secara *horizontal* maupun *vertical*;
- 9) Perubahan pendapat dan pemikiran, yaitu ketika ilmu pengetahuan tidak mengalami perubahan dengan aksioma-aksioma yang mapan, namun tidak jarang ilmuwan menemukan sintesa bahkan antitesa terhadap aksioma terdahulu sehingga muncul tesa baru atau sintesa dari aksioma terdahulu;
- 10) Musibah atau bala', yaitu kondisi darurat baik karena faktor musibah atau adanya wabah penyakit dapat menjadi penyebab diringkannya hukum syarā' terhadap hal-hal yang diharamkan tidak secara *qaṭ'i*. Adapun hukum-hukum syarā' yang memiliki dalil yang *qaṭ'i* dan berdampak dosa besar bagi pelakunya, maka pemanfaatan *rukḥṣah* hukumnya perlu penelitian yang mendalam, bahkan sebagian fuqahā' berkesimpulan hal tersebut tidak dapat menjadi faktor perubahan hukum. Bila hal ini terjadi, maka akan terjebak pada perbuatan menghalalkan yang haram dan melegalkan kemungkaran.³⁰⁹

Kesepuluh faktor tersebut tidak terlepas dari interaksi nas dengan faktor-faktor sosiologi dalam suatu komunitas masyarakat yang selalu berkembang dan membutuhkan justifikasi dan payung hukum dalam aktifitas yang terkait dengan *ibadah mahḍah* maupun yang *ghiru mahḍah*, begitu pula pada penelitian ini yang berfokus pada hak keperdataan wanita cerai mati yang intinya adalah

³⁰⁹ Yusuf al-Qordowi, *Mujībāt Taghayyur al-fatwa fī 'Aṣrina...*, *Ibid*, h. 42

berkaitan dengan fiqh muamalah dan fiqh mawaris. Kondisi dan tata nilai pada masyarakat yang selalu berkembang sedangkan naṣ-naṣ Alqur'ān dan hadis yang telah terhenti penurunannya bersamaan dengan wafatnya Rasulullah SAW., kondisi ini menjadi tugas mulia bagi fuqahā' dan uṣūliyun dalam menggali solusi permasalahan hukum yang muncul dan merespon permintaan penjelasan hukum baik dari perorangan maupun lembaga atau badan hukum di suatu tempat.

5. Potret Gerakan Feminisme dalam Hukum Keluarga di tanah Air

Pada 10 November 1948, Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa mendeklarasikan Universal Hak Asasi Manusia.³¹⁰ Deklarasi tentang Hak Asasi Manusia PBB tersebut di atas menjadi embrio lahirnya beberapa deklarasi lain terkait dengan *Convention on the Elimination of Discrimination against Woman* (CEDAW). CEDAW adalah salah satu konvensi internasional yang membela hak-hak wanita sebagaimana tercantum dalam resolusi Mahkamah Umum PBB No. 34/180 tanggal 18 Desember 1979. CEDAW disusun untuk diadopsi dan diratifikasi oleh negara-negara anggota PBB. CEDAW memuat 30 pasal dan secara formal dan legal dinyatakan sebagai dokumen internasional (*entry into force*) tanggal 3 September 1981.

³¹¹ Adapun konten secara global dapat didiskripsikan sebagai berikut:

- 1) Pasal 1-16 mendiskusikan tentang Prinsip-prinsip dalam Konvensi;
- 2) Pasal 7-9 membahas tentang hak sipil dan politik wanita;

³¹⁰ Tiga puluh hak yang dimuat dalam *Universal Declaration of Human Right* secara global sebagai berikut: 1) Terlahir bebas dan mendapat perlakuan sama; 2) Hak tanpa ada diskriminasi; 3) Hak untuk hidup dalam kebebasan dan keamanan; 4) Hak tanpa perbudakan; 5) Bebas dari penyiksaan dan perlakuan yang merendahkan; 6) Hak untuk pengakuan sebagai pribadi di depan hukum; 7) Hak atas kesetaraan di hadapan hukum; 8) Kebebasan dilindungi hukum; 9) Kebebasan dari penangkapan sewenang-wenang dan pengasingan; 10) Hak untuk audiensi publik; 11) Hak untuk dianggap tidak bersalah, sampai terbukti terbukti bersalah; 12) Hak privasi; 13) Hak untuk kebebasan bergerak; 14) Hak untuk mencari tempat yang aman untuk hidup; 15) Hak berkebangsaan; 16) Hak menikah dan berkeluarga; 17) Hak memiliki properti; 18) Kebebasan beragama dan berpikir; 19) Kebebasan berekspresi; 20) Hak untuk majelis umum; 21) Hak untuk demokrasi; 22) Hak jaminan sosial; 23) Hak untuk bekerja dan sebagai pekerja; 24) Hak untuk istirahat dan bersantai; 25) Makanan dan tempat tinggal; 26) Hak atas pendidikan; 27) Hak berpartisipasi dalam kehidupan budaya masyarakat; 28) Hak atas dunia yang adil; 29) Tanggung jawab; 30) Kebebasan dari berbagai gangguan-gangguan lainnya.

³¹¹ Hans Kelsen, *Hak Asasi Manusia Kaum Wanita Langkah Demi Langkah*, terj. LBH APIK, Jakarta: LBH APIK, 2001, h. 13

- 3) Pasal 10-14 menetapkan tentang hak perekonomian, sosial dan budaya wanita;
- 4) Pasal 15-16 membincang tentang Hak wanita setelah menikah, menjadi istri berikut hak terhadap anak akibat perkawinan;
- 5) Pasal 17-22 tentang Komite CEDAW dan mekanisme Laporan pelaksanaan konvensi;
- 6) Pasal 23-30 adalah tentang pemberlakuan Konvensi, ratifikasi adopsi serta reservasi Konvensi.

Adapun secara spesifik hal yang sangat ditekankan pada kajian hukum keluarga dalam substansi CEDAW adalah pada pasal-pasal berikut:

- a) Dalam pasal 16 huruf (a) disebutkan hak yang sama antara pria dan wanita untuk melakukan ikatan perkawinan;
- b) Dalam pasal 16 huruf (b) Hak-hak yang sama untuk memilih dengan bebas pasangan hidupnya dan untuk masuk ke dalam jenjang perkawinan harus dengan persetujuan dan kebebasan sepenuhnya;
- c) Dalam pasal 16 huruf (c) mensyaratkan Hak-hak dan tanggung-jawab yang sama selama perkawinan dan pada pemutusannya perkawinan;
- d) Pasal 16 ayat 1 huruf (d) mengakui hak pribadi yang sama sebagai suami- istri termasuk hak memilih nama, keluarga, profesi dan jabatan;
- e) Pasal 16 ayat 1 huruf (f) mengharuskan hak yang sama untuk antara suami-istri berkaitan dengan benda;
- f) Pasal 16 ayat 2 melarang pertunangan dan perkawinan seorang anak di bawah umur;
- g) Hak yang sama antara suami-istri berhubungan dengan pemilikan atas perolehan pengelolaan harta benda.³¹²

Pada negara-negara dunia ketiga seperti Indonesia, CEDAW dipandang sebagai ruh dan spirit untuk menyelamatkan wanita dari berbagai regulasi yang memposisikan wanita sebagai manusia kelas dua setelah kaum pria. Hal ini dapat dilihat pada dua regulasi sebagai berikut:

³¹² https://www.bphn.go.id/data/documents/hak_hak_wanita.pdf, diakses pada 22 Juni 2020

Pertama, UUP nomer 1 Tahun 1974, pasal 4 ayat 1 dan pasal 8 ayat 4: “Pegawai Negeri Sipil pria yang akan beristri lebih dari seorang, wajib memperoleh izin lebih dulu dari pejabat”. Sementara itu, pasal 8 ayat 4: “Apabila perceraian terjadi atas kehendak isteri, maka ia tidak berhak atas bagian penghasilan dari bekas suaminya”. Terhadap ketentuan dalam pasal 4 ayat 1 di atas, CEDAW menjadi penyeimbang atas terjadinya penghilangan hak terhadap wanita dalam poligami di mana pejabat lebih memiliki kekuatan otoritas daripada istri dan dalam pembagian harta bersama di mana wanita tidak mendapat bagian dari suami apabila pihaknya yang mengajukan perceraian. Sebaliknya, CEDAW menjamin hak-hak wanita dalam poligami dan harta bersama.

Kedua, KHI yang merupakan corak fiqih Indonesia dilahirkan melalui Inpres RI No 1 Tahun 1991 tanggal 10 Juni 1991, yang isinya memerintahkan kepada Menten Agama RI menyebarluaskan KHI agar digunakan oleh Instan Pemerintah dan oleh masyarakat yang memerlukannya. Selanjutnya Menteri Agama RI mengeluarkan Surat Keputusan Tahun 1991 tentang Pelaksanaan Inpres RI No 1/1991 yang berlaku 22 Juli 1991. Keputusan Menteri Agama ini semakin menunjukkan kesederajatan KHI dengan peraturan perundang-undangan lainnya mengenai perkawinan, kewarisan dan perwakafan yang berlaku bagi umat Islam.³¹³

Regulasi berikutnya adalah keluarnya Surat Edaran Direktur Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam atas nama Direktur Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam tanggal 25 Juli 1991 No.3694/EV /HK.003/ AZ/91 yang ditujukan kepada Ketua Pengadilan Tinggi Agama dan Ketua Pengadilan Agama di seluruh Indonesia tentang penyebaran KHI.

Pada tahun 2003, Departemen Agama mengajukan menyerahkan draf Rancangan Undang-Undang Hukum Terapan Peradilan Agama (RUU HTPA) kepada DPR RI dengan tujuan untuk meningkatkan status KHI dari Inpres Nomer 1 Tahun 1991 menjadi Undang-undang. RUU HTPA selanjutnya berubah menjadi

³¹³ A. Rasyidi dan M. Rais Ahmad, *Formalisasi Syar'at Islam Dalam Perspektif tata Hukum Indonesia*, Bogor: Ghaia Indonesia: Rosda karya, 2006, h. 106

Rancangan Undang-undang Hukum Materil Paradilan Agama atau RUU HMPA.

Pada tanggal 4 Oktober 2004, Kelompok Kerja Pengarusutamaan Gender Departemen Agama RI atau Pokja PUG Depag menggulirkan naskah tandingan RUU HTPA yang disebut *Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam* atau CLD-KHI. Tujuannya menawarkan sejumlah pemikiran pembaharuan tentang Hukum Keluarga Islam, RUU Hukum Kewarisan Islam dan RUU Hukum Perwakafan Islam yang lebih dipandang demokrasi, pluralisme, hak asasi manusia dan kesetaraan Gender dalam konteks keindonesiaan.³¹⁴

CLD KHI dalam perspektif Gender dilatarbelakangi pemikiran bahwa tradisi fikih Islam didominasi pemikiran patriarkhi. Hukum Islam yang dipahami, diyakini dan diamalkan sehari-hari dilahirkan oleh masyarakat dan budaya patriarkhis di mana laki-laki selalu menjadi pusat kuasa dan misogini,³¹⁵ sering dianggap wajar dalam penafsiran yang bias Gender. Fenomena dan pandangan yang demikian itu sesungguhnya terjadi pula dikalangan kaum kristianl.³¹⁶

Dengan menjadikan pengarusutamaan persamaan Gender dalam konsep Barat sebagai basis berpikir, selanjutnya menganalisis Alqur'an dan secara implisit menyatakan bahwa Alqur'an bias Gender, kecuali jika dilakukan reinterpretasi sesuai dengan

³¹⁴ Marzuki Wahid, *Pembaman Hukum Keluarga Islam Pasca Orde Baru Dalam Pendekatan Fiqih Studi Kasus CLD-KHI Dalam Generasi Baru Peneliti Muslim di Indonesia Kajian Islam Dalam Ragam Pendekatan Program PIES 2008-2009*, Purwokorto: Australia - Indonesia Institut, 2010, h. 6-7

³¹⁵ Mesogini adalah kebencian atau tidak suka terhadap wanita atau anak wanita. Misogini dapat diwujudkan dalam berbagai cara, termasuk diskriminasi seksual, fitnah wanita, kekerasan terhadap wanita, dan objektifikasi seksual wanita. Kebencian terhadap wanita dapat ditemukan dalam banyak mitologi dari dunia kuno serta berbagai agama. <https://id.wikipedia.org/wiki/Misogini>, diakses pada 14 September 2020.

³¹⁶ Kaum Feminis Kristen Barat, sejak lama berusaha keras supaya gerakan mereka mendapatkan legitimasi dari Bible. Dalam banyak karya ilmiah mereka tidak lagi menulis God yang identik dengan Tuhan Maskulin, tetapi mereka menulis Goddess dengan harapan mereka memiliki Tuhan yang bersifat feminin. Lihat tulisan Tivka Frymer-Kensky dalam bukunya: *Feminist Aproaches to Te Bible*, Waşington; Biblical Archeology Society, 1995. Bahkan seratus tahun sebelumnya, tepatnya tahun 1895, Elizabet Cady Stanton menulis buku dengan judul: *Te Women's Bible*, ia mengkaji seluruh teks Bible yang berkaitan dengan wanita. Kesimpulannya adalah Bible mengandung ajaran yang menghinakan wanita, bahkan Bible bukanlah kata-kata Tuhan, tetapi sekedar koleksi tentang sejarah dan mitologi yang ditulis oleh kaum laki-laki. Oleh karena itu, wanita tidak memiliki kewajiban moral untuk mengikuti ajaran Bible, tetapi mereka tidak berani membuang Bible dan hal yang mereka lakukan adalah merombak metode interpretasinya. Cholis Akbar, *Kerancuan Metodologi Draft Kompilasi Hukum Islam*, <http://www.hidayatullah.com>. Diakses pada 14 September 2020.

semangat feminisme. Problema praktis dan partikular yang dihadapi kaum wanita yang merasa tertindas, bila ditarik ke akar ideologis dan epistemologis, maka seolah-olah produk hukum KHI adalah kesalahan fuqahā' tanah air masa lalu, yang merumuskan dictum-diktum hukum Islam hanya berpihak dan menguntungkan kaum laki-laki semata. Tim CLD KHI bahkan membuat statemen bahwa merekonstruksi hukum Islam dewasa ini tidak cukup sekedar melakukan tafsir ulang, tetapi harus melalui proses dekonstruksi atau pembongkaran terhadap bebatuan ideologi yang melilitnya berabad-abad.³¹⁷

Adapun secara ringkas hal-hal latarbelakangi munculnya CLD KHI adalah sebagai berikut:

- a. KHI yang diajukan Departemen Agama RI untuk ditingkatkan statusnya menjadi RUU HTPA, pada bagian Buku Ketiga tentang Perwakafan telah ditetapkan menjadi UU Nomer 41 tahun 2004 Tentang Perwakafan. Perubahan tersebut perlu direspon;³¹⁸
- b. KHI merupakan sumber hukum yang telah menjadi rujukan para hakim Pengadilan agama, Pejabat KUA dan sebagian masyarakat. Selain mudah dipahami terurai dalam bentuk pasal, KHI Inpres memberikan kepastian hukum karena menawarkan pilihan hukum dalam perspektif fiqh mazhab;³¹⁹
- c. Terdapat beberapa kelemahan materi KHI, sebagai berikut:
Pertama, kelemahan pokok pada rumusan visi dan misi, terdapat beberapa pasal KHI bertentangan dengan prinsip dasar Islam universal seperti: *al-Musawwah*, *al-ukhuwah*, *al-'adālah*, dan lainnya; *Kedua*, sejumlah pasal tidak sesuai dengan peraturan perundangan yang berlaku dan Konvensi internasional yang telah diratifikasi. Seperti: Hasil amendemen UUD 1945, UU No 7 /1984 tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Wanita, UU No 39/1999 tentang HAM UU No. 23/2002 tentang Perlindungan Anak; *Ketiga*, pada aspek metodologi masih terlihat

³¹⁷ Tim Pengarusutamaan Gender Depag RI, *Pembaruan Hukum Islam: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam*, 2004, h. 30

³¹⁸ *Ibid.*, h. 29

³¹⁹ *Ibid.*

replika hukum fiqh ulama klasik, belum mencennninkan kerangka kontruksi hukum Islam dalam konteks masyarakat Indonesia.³²⁰

Adapun perbandingan konten KHI dan CLD KHI dalam bidang perkawinan penyajiannya dalam tabel untuk memudahkan mengkomparasikan keduanya, sebagai berikut:

1) Hukum Perkawinan

NO	TOPIK	KHI	CLD KHI
1	Perkawinan	Pelaksanaan Perkawinan merupakan ibadah (Pasal 2)	Perkawinan bukan dipandang ibadah melainkan muamalah, sebagai kontrak, maka harus didasarkan pada kesepakatan kedua belah pihak (Pasal 2).
2	Wali Nikah	Merupakan Rukun Perkawinan (Pasal 7)	Bukan merupakan Rukun Perkawinan; Diperlukan bagi mereka yang yang belum cakap bertindak hukum (Pasal 6-7).
3	Pencatatan Nikah	Tidak termasuk rukun nikah.	Termasuk rukun nikah dan mewajibkan pemerintah untuk mencatat perkawinan (Pasal 6).
4	Saksi wanita dalam pernikahan	Wanita tidak dibolehkan menjadi saksi	Wanita boleh menjadi saksi perkawinan sebagaimana laki-laki (Pasal 11)
5	Batas minimal usia perkawinan	Batas minimal adalah 19 tahun bagi calon suami dan 16 tahun bagi calon istri (Pasal 15)	Batas minimal adalah 19 tahun tidak membedakan antara calon suami maupun istri (Pasal 7)
6	Perkawinan seorang gadis (Wanita yang belum pernah menikah)	Berapapun usianya, seorang gadis dikawinkan oleh eali atau pihak yang mewakilinya (Pasal 14)	Ketika usia 21 tahun, ia dapat menikahkan diri sendiri (Pasal 7)
7	Mahar	Diberikan oleh calon suami kepada calon istri (Pasal 30)	Bisa diberikan oleh calon istri kepada suami atau sebaliknya sesuai dengat adat (pasal 16)

³²⁰ *Ibid.*, h. 30

8	Kedudukan suami kepada istri	Suami adalah kepala rumah tangga sedang istri adalah ibu rumah tangga (Pasal 80 ayat 4)	Kedudukan hak dan kewajiban suami dan istri adalah setara (Pasal 49), suami atau istri bisa menjadi kepala rumah tangga atau ibu rumah tangga sesuai dengan kebutuhan dan kesepakatan bersama.
9	Pencari nafkah	Kewajiban suami (Pasal 60 ayat 4)	Kewajiban bersama suami-istri (Pasal 51)
10	Perjanjian masa perkawinan	Tidak diatur	Diatur, sehingga perkawinan dinyatakan putus bersama dengan berakhirnya masa perkawinan yang disepakati (Pasal 22, 28 dan 56 poin a)
11	Kawin beda agama	Tidak diperbolehkan secara muthlaq	Diperbolehkan selama untuk mewujudkan tujuan perkawinan
12	Poligami	Hukumnya boleh dengan sejumlah persyaratan (Pasal 5-59)	Hukumnya tidak boleh, <i>haram lighairihi</i> (Pasal 3)
13	'iddah	Hanya berlaku untuk istri (Pasal 153)	Berlaku untuk suami-istri (Pasal 88)
14	'iddah akibat cerai	Didasarkan setelah terjadi <i>dukhūl</i> (Pasal 153)	Didasarkan pada terjadinya akad bukan pada terjadinya <i>dukhūl</i> (Pasal 88)
15	Ihdād (Berkabung)	Hanya berlaku pada istri (Pasal 170)	Berlaku untuk suami dan istri (Pasal 112)
16	Nusūz	Hanya dimungkinkan pada istri (Pasal 84)	dimungkinkan pada suami-istri (Pasal 53 ayat 1)
17	Khulu'	Adalah sebagai thalak bain sughra, sehingga tidak dapat ruju' tetapi harus dengan akad baru (Pasal 119)	Khulu' dan thalak adalah sama sehingga boleh ruju' (pada <i>thalak raj'i</i>), (Pasal 1 dan 59)
18	Hak <i>ruju'</i>	Hanya dimiliki oleh suami (Pasal 163)	Suami- istri memiliki hak yang sama untuk <i>ruju'</i> (Pasal 105)

2) Hukum Kewarisan

NO	TOPIK	KHI	CLD KHI
1	Waris Beda Agama	Beda agama menjadi penghalang proses waris-mewaris (Pasal 171-172)	Beda agama bukan penghalang proses waris mewarisi
2	Anak luar kawin	Hanya memiliki waris dari pihak ibunya, sekalipun ayah biologisnya sudah diketahui (Pasal 186)	Jika ayah biologisnya diketahui, si anak tetap memiliki hak waris dari ayah biologisnya (Pasal 16)
3	'Aul & Radd	Dipakai (Pasal 192-193)	Dihapus
4	Pembagian waris	Bagian anak laki-laki dan wanita adalah 2:1	Proporsi laki-laki dan wanita sama: 1:1 atau 2:2.

3) Hukum Wakaf

NO	TOPIK	KHI	CLD KHI
1	Hak Kekayaan Intelektual	Tidak diatur	Diatur pada pasal 11

Naskah CLD KHI yang seyogyanya menjadi bahan pembandingan bagi RUU HTPA di DPR, namun dengan berbagai pertimbangan dibekukan oleh Menteri Agama yang saat itu dijabat oleh Muhammadiyah Maftuh Basuni, Lc hingga hari ini sehingga dari sisi akademis menjadi preseden tersendiri dan hanya menjadi kajian teoritis tanpa kejelasan aplikasinya. Terlepas dari pro dan kontra terhadap CLD KHI, yang perlu dicermati bagi akademisi adalah apa latar belakang CLD KHI di buat, bagaimana metode produk hukum itu dibangun dan konten pesan apa yang disampaikan, sehingga menjadi renungan dan referensi kedepan dalam mengkancah model ijtihad dan produknya yang akseptabel.

BAB III

HAK-HAK KEPERDATAAN

WANITA CERAI MATI

A. Hukum Islam Tentang *al-Mabtūtah* atau Wanita Cerai Mati

1. *Al-Mabtūtah*

a. Pengertian *al-Mabtūtah*

Secara bahasa merupakan bentuk kata obyek yang berasal dari akar kata: *بَتَّ - يَبْتُ - مَبْتُوتَةٌ*, yang semakna dengan memutuskan, menentukan, waktu tertentu, megikutinya, tidak sama sekali.¹ Makna secara bahasa lainnya adalah wanita yang diceraikan dengan kata *al-battu* yang semakna dengan putus, atau kengan, kata *salāsan fī marraḥ* yang semakna dengan tiga dalam satu waktu dan atau beberapa waktu.

Adapun hadis yang menginikasikan *al-mabtūtah* adalah sebagai berikut:

عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: طَلَّقَنِي زَوْجِي ثَلَاثًا فَلَمْ يَجْعَلْ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُكْنَى وَلَا نَفَقَةً .
{رواه الجماعة إلا البخاري} ²

¹ Ibnu Manẓūr, *Lisān al-Arab*, Kairo: Dvr al-Hadīṣ, Jilid I, h. 317-318. Bandingkan dengan Luwīs Ma'lūf, *al-Munīd fī al-Lughah wa al-'Alām*, Cet. Ke-55, Beirut: Dār al-Syurūq, 2007, h. 25

² Al-Syaukāni, *Nail al-Auṭār*, Dār al-Syurūq, 2000, Jilid VI, h. 358

Artinya: Dari Fatimah binti Ques ra., dari Nabi SAW: Aku di \dot{t} alak tiga oleh suamiku, maka Rasulullah tidak memberikan ku tempat tinggal dan nafkah dari suamiku.

Adapun secara terminologi adalah sebagai berikut:

- 1) Hanafiyah mendefinisikan *al-mabtūtah*, sebagai berikut:

المبتوتة هي المطلقة ثلاثا، أو واحدة بائنة، والفرقة بخيار الجبّ، والعنة، ونحوهما.³

Artinya: Al-Mabtūtah adalah wanita yang di \dot{t} alak tiga atau satu dengan \dot{t} alak bāin,⁴ atau karena perceraian disebabkan karena mandul dan atau penyakit alat reproduksi wanita yang tidak dapat melahirkan dan atau semisal keduanya.

- 2) Mālikiyah mendefinisikan *al-mabtūtah*, sebagai berikut:

المبتوتة هي المطلقة بلفظ البتّ وكذلك بلفظ ثلاثا في مرّة أو مرّات.⁵

Artinya: Al-Mabtūtah adalah wanita yang di \dot{t} alak dengan kata putus atau pasti, begitu juga dengan kata \dot{t} alak tiga dalam satu waktu dan atau dalam beberapa waktu.

- 3) Hanābilah mendefinisikan *al-mabtūtah*, sebagai berikut:

المبتوتة هي المطلقة البائنة بالفسخ أو طلاق.⁶

Artinya: Al-Mabtūtah adalah wanita yang di \dot{t} alak bāin dengan pembatalan perkawinan dan atau \dot{t} alak.

- 4) DR. Ahmad al-Kabīsī mendefinisikan *al-mabtūtah*, sebagai berikut:

³ Sa'di Abū Jaib, *al-Qāmūs al-Fiqh Lughatan wa Istilāhan*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1998, h. 31

⁴ \dot{t} alak bāin adalah putusnya perkawinan yang tidak memberikan peluang kepada mantan suami untuk rujuk kembali. *Ibid*, h. 230

⁵ *Ibid.*, h. 31

⁶ *Ibid.*

المبتوتة هي المرأة التي طلقها زوجها ثلاثاً وحرمت عليه ما لم يتزوج رجلاً
آخر غيره .⁷

Artinya: Al-Mabtūtah adalah wanita yang ditalak tiga oleh suaminya dan diharamkan baginya rujuk sebelum wanita tersebut menikah dengan pria lain (sebagai muhallil).

Adapun penggunaan kata al-mabtūtah yang berkonotasi pada wanita cerai mati adalah seperti dikemukakan oleh kalangan fuqahā' sunni pada masalah ihdad, sebagai berikut:

الْإِحْدَادُ هُوَ أَنْ تَتْرَكَ - يَعْنِي الْمُتَوِّفَى عَنْهَا زَوْجَهَا أَوِ الْمَبْتُوتَةُ - الطِّيبَ وَالزَّيْنَةَ
وَالْكُحْلَ وَالذَّهْنَ الْمَطِيبَ وَغَيْرَ الْمَطِيبِ إِلَّا مِنْ عُدْرٍ.⁸

Artinya: Ihdad adalah seorang wanita yang ditinggal mati oleh suaminya atau disebut juga al-mabtūtah agar meninggalkan parfum, perhiasan, bercelak, berminyak rambut beraroma wangi atau minyak rambut yang tidak beraroma wangi, kecuali dalam keadaan alasan tertentu.

الْإِحْدَادُ هُوَ الْإِمْتِنَاعُ عَنِ الزَّيْنَةِ وَالطِّيبِ عَلَى الْمُتَوِّفَى عَنْهَا زَوْجَهَا أَوِ الْمَبْتُوتَةِ
مُلَازِمَةَ الْبَيْتِ إِلَّا لِلْحَاجَةِ.⁹

Artinya: Ihdad adalah larangan menggunakan perhiasan dan wewangian bagi seorang wanita yang ditinggal mati oleh suaminya atau disebut juga al-mabtūtah, hendaknya tidak keluar dari rumah kecuali untuk kepentingan tertentu.

⁷ Ahmad al-Kabīsī, *al-Wajīz fī Syarh al-Ahwāl al-Syakhshīyah wa Ta'dilātihā*, Baghdād: al-Maktabah al-Qānūniyah, 2001, h. 146

⁸ Badruddīn al-Aīnī, *al-Banāyah Syarh al-Hidāyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-Alāmiyah, 2000, Jilid II, h. 31

⁹ al-Syarbīnī, *al-Iqnā' fī Syarh Matan Abi Syuja'*, Beirut: Dār al-Kutub al-Alāmiyah, 1425 H, Jilid II, h. 182-183

Dari beberapa definisi tersebut di atas dan dua contoh penggunaan kata *al-mabtūtah* pada terminologi *ihdad* tersebut di atas dapat dipahami sebagai berikut:

- a) Wanita yang putus ikatan perkawinannya dengan dijatuhkannya talak tiga oleh suaminya atau sekali talak bāin;
- b) Wanita yang putus ikatan perkawinannya karena penyakit alat reproduksinya yang menyebabkan tidak punya keturunan;
- c) Wanita yang putus ikatan perkawinannya dengan talak bāin, karena tidak sah menurut hukum dan atau talak;
- d) Wanita yang putus ikatan perkawinannya karena ditalak tiga dan tidak boleh rujuk kecuali setelah menikah dengan muhallil;
- e) Wanita yang putus perkawinannya karena kematian suaminya.

Adapun yang dimaksud dalam penelitian ini, kata *al-mabtūtah* adalah wanita yang statusnya talak bāin karena kematian suaminya.

b. Dasar Hukum *al-Mabtūtah*

Dasar hukum dan dalil-dalil yang menjadi landasan dari pembahasan *al-mabtūtah* adalah bersumber dari ayat dan hadis-hadis yang menafsirkan dan berkaitan dengan ayat tersebut, sebagai berikut:

- 1) QS. Al-Baqarah [2]: 234:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٣٤﴾

Artinya: Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila telah habis 'iddahnya, maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat.

2) QS. Al-Talāq [65]: 4:

وَالَّتِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ
وَالَّتِي لَمْ تَحْضَنْ^٤ وَأُولَتْ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ^٥ وَمَنْ يَتَّقِ
اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا ﴿٤﴾

Artinya: Dan wanita-wanita yang tidak *haiḍ* lagi (*monopause*) di antara wanita-wanita, jika kamu ragu-ragu (tentang masa ‘iddahnya), maka masa ‘iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) wanita-wanita yang tidak *haiḍ*. Dan wanita-wanita yang hamil, waktu ‘iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya. Dan barang siapa yang bertakwa kepada Allah, niscaya Allah menjadikan baginya kemudahan dalam urusannya.

3) Hadis Aisyah ra.:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا كَانَتْ تُقْفِي الْمُتَوَقِّ عَنْهَا زَوْجَهَا أَنْ تُحِدَّ عَلَى زَوْجِهَا
حَتَّى تَقْضِيَ عِدَّتَهَا وَلَا تَلْبَسُ ثَوْبًا مَصْبُوغًا وَلَا مُعْصَفَرًا وَلَا تَكْتَحِلُ بِالْإِثْمِدِ وَلَا
بِكَحْلٍ فِيهِ طِيبٌ وَإِنْ وَجَعَتْ عَيْنَهَا وَلَكِنَّ تَكْتَحِلُ بِالصَّبْرِ وَمَا بَدَأَ لَهَا مِنَ الْأَكْحَالِ
سِوَى الْإِثْمِدِ مِمَّا لَيْسَ فِيهِ طِيبٌ وَلَا تَلْبَسُ حُلِيًّا وَتَلْبَسُ الْبَيَاضَ وَلَا تَلْبَسُ
السَّوَادَ.¹⁰

Artinya: Dari Urwah dari Aisyah ra., bahwannya dirinya pernah berfatwa mengenai seorang wanita yang ditinggal mati oleh suaminya, maka hendaknya melaksanakan *ihdad* sampai waktu yang ditentukan, maka jangan memakai pakaian yang dicelup atau diwarnai dengan warna warni dan tidak pula warna kekuningan dan janganlah menggunakan celak mata biasa maupun celak mata yang beraroma wangi, bila mata sakit, maka bercelak dengan kesabaran

¹⁰ Abu Abdirrahman Ahmad bin Sya'ab bin Ali al-Khurasan al-Nasāi (Selanjutnya disebut al-Nasāi), *al-Mujtaba Min al-Sunan*; *al-Sunan al-Sughra Li al-Nasāi*, Kairo: Maktabah al-Islāmiyah, 2006, Jilid VI, h. 202

yang dengannya akan menjadikannya lebih terlihat baik, serta tidak menggunakan perhiasan, pakaian putih dan tidak pula pakaian berwarna hitam.

c. Ketentuan-ketentuan Hukum *al-Mabtūtah*

Adapun hukum bagi *al-mabtūtah* adalah melaksanakan ‘iddah, *ihdad* dan menjaga hal-hal yang disyar’atkan oleh Islam. *Fuqahā’* dari kalangan *Sunnī* memiliki pandangan yang beragam terkait dengan esensi ‘iddah, sebagai berikut:

Hanafiyah berpandangan bahwa esensi ‘iddah adalah: Pertama, masa untuk menghabiskan segala hal yang tersisa dari pernikahan terdahulu; Kedua, ‘iddah adalah masa menunggu yang secara umum dilakukan seorang wanita setelah berakhirnya perkawinan baik melalui perceraian maupun kematian suami.¹¹

Mālikiyah berpandangan bahwa esensi ‘iddah adalah: Pertama, masa dilarang bagi seorang wanita disebabkan karena *ṭalāk*, matinya suami atau sebab *fasakh* untuk melaksanakan pernikahan.¹²

Syāfi’iyah berpandangan bahwa esensi ‘iddah adalah masa menunggu bagi seorang istri untuk mengetahui bersihnya rahim untuk beribadah atau sebagai ungkapan duka cita atas meninggalnya suami.¹³

Adapun Hanābilah berpandangan bahwa esensi ‘iddah adalah masa penantian yang telah ditetapkan oleh Syara’ bagi seorang wanita sehingga tidak diperbolehkan menikah pada masa penantian tersebut.¹⁴

Dalam masa ‘iddah tersebut, seorang wanita hendaknya menunggu dan menahan diri untuk tidak terlebih dahulu menikah dengan pria lain. Selain itu, rupanya ada pula hal-hal lain yang tidak diperkenankan untuk dilakukan selama masa ‘iddah, sebagai berikut:

Pertama, *al-Mabtūtah* dalam masa ‘iddahnya tidak diperkenankan untuk menerima ajakan untuk menikah. Namun jika ada seorang pria yang tiba-tiba mengkhitbah *al-mabtūtah* yang

¹¹ Abdurrahman al-Jazīri, *al-Fiqh ‘Ala Mazāhib al-Arba’ah...*, *Ibid*, Jilid IV, h. 448

¹² *Ibid.*, h. 450

¹³ *Ibid.*, h. 452

¹⁴ *Ibid.*

sedang berada dalam masa 'iddah, maka hendaknya al-mabtūtahtersebut menolaknya. Menolaknya pun tidak secara terang-terang, melainkan melalui sindiran sebagaimana Allah SWT., menjelaskannya dalam QS. Al-Baqarah [2]: 235:

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ ۚ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا ۚ وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ ۚ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ ۚ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ

غَفُورٌ حَلِيمٌ

Artinya: Dan tidak ada dosa bagi kamu meminang wanita-wanita itu dengan sindiran atau kamu menyembunyikan (keinginan mengawini mereka) dalam hatimu. Allah mengetahui bahwa kamu akan menyebut-nyebut mereka, dalam pada itu janganlah kamu mengadakan janji kawin dengan mereka secara rahasia, kecuali sekedar mengucapkan (kepada mereka) perkataan yang ma'ruf. Dan janganlah kamu berazam (bertetap hati) untuk beraqad nikah, sebelum habis 'iddahnya. Dan ketahuilah bahwanya Allah mengetahui apa yang ada dalam hatimu; maka takutlah kepada-Nya, dan ketahuilah bahwa Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun.

Kedua, yang tak boleh dilakukan al-mabtūtah dalam masa 'iddah adalah berhias, dengan kata lain berhias adalah berdandan untuk menunjukkan suatu kecantikan. Seperti halnya menggunakan perhiasan, menggunakan parfum, menggunakan celak mata, memakai pewarna kuku, dan memakai pakaian dengan warna yang mencolok;

Ketiga, hal yang tak boleh dilakukan saat masa 'iddah adalah keluar dari rumah. Pasalnya, dalam masa 'iddah al-mabtūtah diwajibkan melakukan *mulāzam al-sakan*, yaitu selalu berada dalam rumah dan tidak keluar dari rumah selama masa 'iddah berlangsung.

Kecuali jika ada kebutuhan yang diperbolehkan atau jika ada hajat yang tak mungkin untuk ditinggalkan. Misalnya seperti berkunjung ke rumah-rumah tetangga sebagaimana disebutkan dalam sebuah hadis berikut ini:

اسْتَشْهَدَ رِجَالٌ يَوْمَ أُحُدٍ فَاَمَ نِسَاؤُهُمْ وَكُنَّ مُتَجَاوِرَاتٍ فِي دَارِ فَحْتِ النَّبِيِّ فَقُلْنَ :
يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نَسْتَوْحِشُ بِاللَّيْلِ فَنَبِيتُ عِنْدَ إِحْدَانَا فَإِذَا أَصْبَحْنَا تَبَدَّرْنَا إِلَى
بُيُوتِنَا فَقَالَ النَّبِيُّ : تَحَدَّثْنَ عِنْدَ إِحْدَاكُنَّ مَا بَدَأَ لَكُنَّ فَإِذَا أَرَدْتِ النَّوْمَ فَلْتَوُوبِ
كُلُّ امْرَأَةٍ مِنْكُنَّ إِلَى بَيْتِهَا.¹⁵

Artinya: Beberapa pria telah gugur dalam perang Uhud, maka para istri mereka yang saling bertetangga berkumpul di rumah salah seorang mereka. Mereka pun mendatangi Rasulullah SAW., dan bertanya, "Ya Rasulullah, kami merasa khawatir di malam hari dan kami tidur bersama di rumah salah seorang dari kami. Bila hari telah pagi, maka kami kembali ke rumah masing-masing." Nabi SAW., bersabda, "Kalian saling menghibur di rumah salah seorang kalian. Bila kalian akan tidur, maka kembali masing-masing ke rumahnya. Selain itu, wanita dalam masa 'iddah diperbolehkan keluar rumah untuk mencari nafkah jika tidak mendapatkan biaya hidup dari mantan suaminya.

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : طُلِقْتُ خَالَتِي ثَلَاثًا فَخَرَجْتُ تَجِدُ نَحْلًا
لَهَا فَلَقِيَهَا رَجُلٌ فَهَاهَا فَأَتَتِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ لَهَا :
اُخْرُجِي نَحْلِي نَحْلَكَ لَعَلَّكَ أَنْ تَصَدَّقِي مِنْهُ أَوْ تَفْعَلِي خَيْرًا.¹⁶

¹⁵ Ahmad bin al-Hasan bin Ali bin Musa al-Khurasan Abu Bakr al-Baihaqi (Selanjutnya disebut al-Baihaqi), *al-Sunan al-Sagīr Li al-Baihaqi*, tahqīq: Abd al-Mu'ti Amin Qal'aji, Pakistan: Dār al-Nair: Jāmi'at al-Dirāsāt al-Islamiyah, 2009, Jilid III, h. 75

¹⁶ Abu Na'im Ahmad bin Abdullah bin Ahmad bin Ishaq bin Musa bin Mahran al-Asbahani (Selanjutnya disebut al-Asbahani), *al-Musnad al-Mustakhrāj 'ala al-Imām Muslim*, tahqīq: Muhammad Hasan Isma'il al-Syāfi'i, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2006, Jilid IV, h. 45

Artinya: Dari Jabir bin Abdillāh ra., dia berkata: Bibiku di¹alāk yang ketiga oleh suaminya. Namun beliau tetap keluar rumah untuk mendapatkan kurma (nafkah), hingga beliau bertemu dengan seseorang yang kemudian melarangnya. Maka bibiku mendatangi Rasulullah SAW., sambil bertanya tentang hal itu. Dan Rasulullah SAW., berkata: Silahkan keluar rumah dan dapatkan nafkahmu, barangkali saja kamu bisa bersedekah dan mengerjakan kebaikan. (HR. Muslim)

Namun apabila *al-mabtūtah* yang berada dalam masa ‘*iddah*’ tersebut merupakan wanita yang berkecukupan dalam harta, maka kebolehan untuk keluar rumah tersebut tidak berlaku. Demikianlah hal-hal yang hendaknya tidak dilakukan oleh *al-mabtūtah* saat berada dalam masa ‘*iddah*’. Yaitu tidak boleh menikah, tidak boleh menerima khitbah, tidak boleh berhias, dan tidak boleh keluar rumah apabila tidak ada *uẓur* yang syar’i.

Abu al-Hasan al-Farghāni salah seorang fuqahā’ tersohor dari kalangan Hanafiyah menyebutkan hal-hal terkait persoalan *ihdad al-mabtūtah* adalah tidak memakai wewangian, tidak bersolek dan tidak memakai pakaian yang mengundang perhatian dan selera pria lain. Dalam hal ini, terdapat pengecualian yang membolehkan seorang janda yang tengah melaksanakan *ihdad* untuk mengenakan salah satu dari larangan-larangan tersebut, yaitu manakala dalam keadaan darurat dan memiliki *uẓur*, semisal wanita tersebut hendak menemui orang tuanya atau orang tua dari pada keluarga suaminya yang meninggal, manakala nampak kesedihan dan segala atribut kesedihan yang melekat pada dirinya tersebut, maka dikhawatirkan akan mengakibatkan suasana yang tidak kondusif, maka wanita tersebut diperbolehkan menggunakan pakaian yang pantas, atau memantaskan diri dengan dandanan yang sederhana. Dalam hal ini, masuk kepada *mustaṣnayāt* dalam pandangan fuqahā’ Hanafi.¹⁷

Al-Qādi Abu Ya’la dari kalangan Mālikiyah, menyebutkan bahwa *ihdad* bagi *al-mabtūtah* merupakan perkara ibadah. Oleh

¹⁷ Ali bin Abi Bakr bin Abdil Jalil al-Farghāni (Selanjutnya disebut al-Farghāni), *Al-Hidāyah fī Syarh Bidāyat al-Mubdi’*, Beirut: Dār Iḥya al-Turās al-Arabiyyah, 2003, Jilid II, h. 278

karena itu, ibadah *ihdad* tidak dapat dilaksanakan oleh seluruh wanita yang ditinggal mati suaminya, melainkan hendaknya seorang wanita tersebut seorang muslimah. Maka *ihdad* tidak diwajibkan kepada wanita non muslimah. Hal tersebut didasarkan pada hadis:

لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تَحِدَّ فَوْقَ ثَلَاثٍ إِلَّا عَلَى زَوْجِهَا.¹⁸

Artinya: Tidak halal bagi seorang wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk ber- *ihdad* lebih dari tiga hari kecuali karena ditinggal mati suaminya.

Dalam teks hadis di atas terdapat kriteria iman bagi *al-mabtūtah*, oleh karena itu iman merupakan syarat seseorang diperbolehkan melaksanakan suatu ibadah dalam agama Islam dan sebagaimana telah disebutkan sebelumnya bahwa *ihdad* merupakan perkara ibadah bagi *al-Mabtūtah*.¹⁹

Sedangkan Syāfi'iyah dalam menentukan ketentuan yang berkaitan dengan status *al-mabtūtah* tidak begitu jauh berbeda dengan beberapa Mazhab sebelumnya, melainkan dalam penentuan hukum pelaksanaannya bagi seorang wanita tersebut dalam kacamata al-Sya'abi pelaksanaan *ihdad* menurutnya tidak dapat disebut perkara wajib, sebagaimana yang difahami banyak kalangan *fuqahā'*. Al-Sya'abi menerangkan bahwannya hal tersebut merupakan anjuran yang ditekankan, pendapatnya terkait bukan perkara wajib dilandasi dari pada hadis yang serupa dari kalangan Mālikiyah, yaitu terbatas kewajiban tersebut hingga bilangan tiga hari, dan hari-hari berikutnya merupakan anjuran yang ditekankan.²⁰

Al-Syairāzi menambahkan terkait ketentuan-ketentuan *ihdad* bahwanya larangan atas beberapa hal yang telah disebutkan oleh beberapa kalangan *fuqahā'* mazhab sebelumnya adalah tidak jauh berbeda, akan tetapi menurutnya “كُلُّ مَا يَرِيدُ فِي حُسْنِهَا”, artinya: segala hal

¹⁸ Al-Bukhārī, *Sahih al-Bukhari*, *Ibid*, Jilid II, h.782

¹⁹ Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rusyd al-Qurtūbi al-Andalusī (Selanjutnya disebut Ibnu al-Rusyd), *Bidāyah al-Mujtahid Wa Nihāyah al-Muqtasid*, Beirut: Dār Bin Hazm Li al-Tab'ah Wa al-Nasyr Wa al-Tauzi', 1427H, Jilid II, h. 342

²⁰ Abu al-Hasan Ali bin Muhammad bin Muhammad Habib al-Basri al-Mawardi (Selanjutnya disebut al-Mawardi), *al-Hāwī al-Kabir fī Fiqh al-Mazhab Imām al-Syāfi'i*; *Syarh Mukhtasar al-Muzanni*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1999, Jilid XI, h. 273

yang berpotensi menambah keindahan seorang wanita. Pendapatnya ini dapat difahami bahwa dalam konteks ihdad, merujuk kepada salah satu teori fikih bahwa penerapannya kondisional dan fleksibel yang berasas pada sikap *ikhtiyāti*.²¹

Mazhab Hanbali memahami posisi dan status *al-mabtūtah*, sebagai sudut pandang kejelasan hukum bagi *al-mabtūtah* tersebut. Dalam hal ini, ada dua kategori wanita yang ditinggal mati oleh suaminya: *Pertama*, wanita tersebut manakala ditinggal mati oleh suaminya, hubungan di antara keduanya sedang dalam keadaan *ṭalāk*, artinya keduanya dalam proses bercerai, baik itu perceraian yang diperbolehkan rujuk kembali, atau *ṭalāk* tiga. Maka dalam hal ini, janda tersebut tidak dibebani untuk *ihdad*, hal tersebut dipahami secara rasional pada kenyataan sosial dan juga hadis Ummu Atiyah, yaitu ber-*ihdad* bagi suaminya, sedangkan kewajiban *ihdad* adalah karena aspek kesedihan. Adapun status wanita tersebut dengan suami yang meninggal telah berpisah, maka tidak perlu adanya *ihdad*. *Kedua*, menekankan ketidakwajiban tersebut adalah dalam *ṭalāk* yang perlu dinikahi oleh orang lain terlebih dahulu atau *muhallil*, sehingga difahami *ṭalāk* tersebut adalah *ṭalāk bāin*. Oleh karena itu, secara hubungan keduanya bukan lagi pasangan suami istri, maka pemahaman ini yang mendekati kepada kebenaran, bahwa kewajiban *ihdad* manakala status wanita tersebut sebagai seorang istri, dan yang meninggal adalah suaminya.²²

Dari beberapa pendapat yang dikemukakan oleh *fuqahā'* tersebut, baik dari kalangan Hanafiyah, Mālikiyah, Syāfi'iyah maupun Hanābilah, dapat dipahami bahwa:

- a) Hanafiyah tidak menentukan hukum *ihdad*, apakah masuk dalam kategori wajib, Sunnah atau mubah, akan tetapi yang ditekankan adakah hal-hal yang perlu di jauhi bagi *al-mabtūtah* dari atribut bersolek yang dapat merangsang pria untuk meminangnya dan sikap belasungkawa atas meninggalnya seseorang yang ia cintai dalam hidupnya. Mereka juga membolehkan bagi *al-Mabtūtah*

²¹ Abu Ishāq Ibrāhīm bin Ali bin Yusuf al-Syairāzi (Selanjutnya disebut al-Syairāzi), *al-Muḥaẓẓab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi'i*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1999, Jilid III, h.129

²² Abu Ishāq Ibrāhīm Burhanuddin Muhammad bin al-Muflih, *al-Mubdi' fī Syarh al-Muqni*, Beirut: Dār al-Kutub Al-Ilmiyah, 1997, Jilid VII, h. 99

untuk bersolek seperlunya untuk menemui orang-orang tertentu, seperti keluarga dari almarhum suaminya, agar menciptakan suasana *ta'ziyah* yang kondusif dan tidak mencekam dalam kesedihan;

- b) Mālikiyah menekankan bahwa *ihdad* adalah merupakan ibadah, sehingga hanya diwajibkan kepada para *al-mabtūtah* yang beriman kepada Allah SWT.;
- c) Syāfi'iyah menggolongkan *ihdad* adalah wajib pada tiga hari dan sebagai ibadah Sunnah pada hari berikutnya yang tujuannya adalah untuk menambah keindahan *al-mabtūtah* dalam menyikapi meninggalnya almarhum suaminya. Adapun penerapannya fleksibel sebagaimana dikemukakan fuqahā' Hanafiyah;
- d) Hanābilah berpendapat bahwa seorang wanita yang ditinggal mati oleh suaminya, bila dalam proses perceraian, maka *al-mabtūtah* masih diwajibkan ber*ihdad*, tetapi bila telah jatuh *ṭalāk*, maka tidak ada kewajiban tersebut karena *ihdad* adalah ekspresi sedih kepada almarhum suaminya, sementara setelah terjadi perceraian, status mereka adalah janda dan duda dan bukan suami istri. Begitu pula bagi wanita yang diajuti *ṭalāk bāin*.

d. Akibat Hukum al-Mabtūtah

Hukum-hukum yang terkait dengan *al-mabtūtah* adalah sebagai berikut:

Pertama, menyelenggarakan pemakaman jenazah almarhum suaminya merupakan salah satu kewajiban kolektif atau *farḍu al-kifāyah* yang *ṣahībah al-muṣībah* adalah istrinya, Abdul Karim Zaidān berpendapat bahwa hendaknya seorang istri berhak atas penyelenggaraan pemakaman jenazahnya, dan istri pada masa hidupnya adalah orang yang berhak akan aurat yang merupakan larangan bagi non maharamnya, maka di dalam hal ini kalangan mazhab Syāfi'iyah dan Mālikiyah mengutamakan pasangan untuk melaksanakan, ketimbang kerabatnya atau keluarga lainnya.²³

²³ Abdul Karim Zaidan, *al-Mufaṣṣal fī Ahkām Al-Mar'ati wa al-Bait al-Muslim fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, Beirut: Muassasah Al-Risalah, 1993, Jilid X, h. 56

Hanafiyah berpendapat bahwa pihak yang paling pantas menyelenggarakan jenazah sesuai dengan urutannya adalah pihak yang tertunjuk di wasiat, ibunya hingga orang tua ke atas, seperti nenek dan seterusnya, anaknya berikut keturunannya, keluarga terdekat sebagaimana berlaku di hukum warisan. Misalnya, saudara kandung lebih diutamakan dari pada saudara tiri, keluarga sedarah seperti saudara tiri, dan terakhir ialah orang lain. *Fuqahā'* Hanafiyah mengutamakan konsep kerabat dan ahli waris serta mengesampingkan pasangan atau istri. Hal tersebut merupakan salah satu upaya keluar dari pada pokok silang pendapat yang terjadi antar *fuqahā' mazāhib*;²⁴

Kedua, menyelesaikan hutang-hutang almarhum suami, hal tersebut dilaksanakan manakala pada masa hidupnya memiliki hutang kepada pihak lain. Al-Nawawi berpendapat bahwannya istri merupakan orang yang terdekat dengan mayit sehingga banyak mengetahui muamalahnya, maka melunasi hutang almarhum suaminya merupakan bentuk upaya menyelamatkannya *barā'ah al-ḍimmah* ²⁵ yaitu tanggung jawabnya atas hak orang lain dalam hal tersebut sangat dituntut untuk disegerakan pelaksanaannya;²⁶

Ketiga, pengasuhan anak atau *ḥadānah*, mayoritas fuqahā' menyepakai bahwannya seorang wanita adalah yang utama di dalam mengasuh anak-anak almarhum.²⁷ Al-Kāsānī menyebutkan alasannya adalah karena seorang wanita akan lebih menyayangi, lebih lemah lembut, lebih tenang, di dalam merawat dan mengasuh anak-anak.²⁸

Keempat, Pembagian waris *al-mabtūtah*, sebagai berikut:

²⁴ *Ibid.*, h. 63

²⁵ Makna harfīyah dari kalimat *barā'ah al-ḍimmah* adalah keselamatan dan terhindar dari suatu aib yang tidak diinginkan, dan *ḍimmah* bermakna janji, pemberian keamanan, dan pertanggungjawaban. Tanggung jawab seseorang (si mayyit) adalah membayar hutang yang dimilikinya, dan hutang tersebut sampai dengan meninggal dunia belum tuntas. Maka secara hukum kondisi si mayyit dalam posisi memiliki hutang, janji, dan pertanggungjawaban atas hak dan hutang orang lain. Oleh karena itu, istri memiliki tanggungjawab untuk menyelesaikan tanggungan tersebut. Lihat Muhammad al-Ṣidqī bin Ahmad al-Burnū, *al-Wajīz fī Idāh Qawā'id al-Fīqh al-Kullīyah*, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1416 H/1996 M, h. 130

²⁶ Muhyiddin Abu Zahariya Yahya bin Syaraf al-Nawawi (Selanjutnya disebut al-Nawawi), *Ṣaḥīḥ Muslim bi syarḥ al-Nawāwī*, Yordania: Bait al-Afkār Al-Dauliyah, t.t., Jilid VII, h. 90

²⁷ Maṣṣūr binYunus bin Salahuddin bin Hasan al-Bahūṭī (Selanjutnya disebut al-Bahūṭī), *Kassyf al-Qanā' 'an Matn al-Iqnā'*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ālamīyah, 1995, Jilid III, h. 326

²⁸ Muhammad Hamzah bin Muhammad Syamsuddin al-Fanāri (Selanjutnya disebut al-Fanāri), *Fuṣūl al-Badāi' fī Uṣūl Syarāi'*, Beirut: Dār al-Kutub Al-Ālamīyah, 2006, Jilid IV, h. 41

- a) *Al-Mabtūtah* memperoleh seperempat bagian waris untuk dirinya manakala tidak memiliki anak.²⁹
- b) *Al-Mabtūtah* yang memiliki anak memperoleh bagian seperdelapan.³⁰

Hal-hal yang perlu mendapat perhatian terkait *al-Mabtūtah* adalah sebagai berikut:

- a) Seorang wanita yang ditinggal mati oleh suaminya memperoleh bagian seperempat atau seperdelapan, bagian tersebut tidak berubah walau wanita yang menjadi istri almarhum lebih dari satu wanita, berarti bagian tersebut dibagi secara rata kepada para istri almarhum suaminya;
- b) Wanita tersebut merupakan istri yang sah;
- c) Tidak dalam keadaan proses bercerai dengan almarhum suaminya.³¹

Kelima, Peluang menikah lagi. *Al-Mabtūtah* diperbolehkan menikah lagi dengan seorang pria yang bertanggungjawab terhadap dirinya dan keluarganya. Hal tersebut dilandasi oleh hadis Nabi SAW., berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطَبَ أُمَّ هَانِئٍ بِنْتَ أَبِي طَالِبٍ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي قَدْ كَبُرْتُ وَلِي عِيَالٌ. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَيْرُ نِسَاءٍ رَكِبْنَ الْإِبِلَ نِسَاءُ قُرَيْشٍ أَحْنَاهُ عَلَى وَلَدٍ فِي صِغَارِهِ وَأَرْعَاهُ عَلَى زَوْجٍ فِي ذَاتِ يَدِهِ.³²

²⁹ Abu Muhammad Ali bin Ahmad bin Sa'id bin al-Hazm al-Andālusi al-Qurtūbi al-Dāhiri (Selanjutnya disebut Ibnu al-Hazm), *Al-Muhalla bi al-Aṣār*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2010, Jilid IX, h. 64

³⁰ Abdul Karim Zaidan, *al-Mufaṣṣal fī Ahkām Al-Mar'ati wa al-Bait al-Muslim fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah...* OP. Cit., Jilid XI, h. 269

³¹ Muwaffaquddin Abdullah bin Ahmad bin Muhammad Ibnu Qudamah al-Jamāili al-Maqdisi al-Hanbali (Selanjutnya disebut Ibnu Qudāmah), *al-Mughni*, Kairo: Maktabah al-Gahiriyyah al-Jumhuriyyah, 1998, Jilid VI, h. 329

³² Abu Abdillāh Ahmad bin Muhammad bin al-Hilāl bin al-Syaibani Ahmad bin Hanbal (Selanjutnya disebut Ahmad bin Hanbal), *Musnad Imām Ahmad bin Hanbal*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001, Jilid XIII, h. 88

Artinya: Dari Abu Hurairah ra., berkata: Sesungguhnya Nabi SAW., melamar Ummu Hani binti Abi Talib, Ummu Hani pun menjawab: Wahai Rasulullah, aku sudah tua, selain itu aku mempunyai anak. Nabi SAW., bersabda: Sbaik-baik wanita yang menaiki unta adalah wanita Quraisy, yang paling sayang kepada anak pada masa kecilnya, dan yang paling memelihara hak-hak suaminya.

Hadis tersebut menerangkan bahwannya Ummu Hani memperoleh kesempatan untuk melangsungkan kehidupan berumah tangga yang ditawarkan oleh Rasulullah SAW., karena idealnya seorang wanita memerlukan kehidupan berumah tangga yang diyakini dapat menjaga kehormatannya dan kesuciannya.

2. 'iddah al-Mabtūtah

Kajian masalah 'iddah dalam bahasan ini akan dimulai dari aspek bahasa, istilah, dasar hukum, berbagai pandangan *fuqahā'* terkait persoalan 'iddah, hingga aspek filosofi yang terkandung di dalamnya, sebagai berikut:

a. Pengertian 'iddah al-Mabtūtah

'iddah secara etimologi adalah berasal dari kata dasar dalam bentuk kata benda, yaitu: *عَدَّةٌ - يَعُدُّ - عَدَّ* yang memiliki arti menghitung, jika dihubungkan dengan persoalan yang dialami oleh seorang wanita adalah menghitung hari-hari di mana seorang wanita sedang mengalami masa haidnya. Arti tersebut secara bahasa tidak mengidentifikasikan istilah dalam hukum Islam. Pemaknaan dari sudut pandang bahasa dapat dijumpai selain dari yang telah disebutkan sebelumnya adalah: *إِنْتَظَرَ - يَنْتَظِرُ - إِنْتَظَارًا* bermakna menunggu, yang manakala dikorelasikan dengan persoalan di atas adalah menunggu waktu haidnya hingga selesai dengan tidak melangsungkan pernikahan pada masa tersebut.³³

Secara terminologi, 'iddah sendiri memiliki berbagai istilah dan pemahaman yang beragam yang diberikan oleh *fuqahā'*, sebagai berikut: Pertama, Mazhab Hanafi:

³³ Ibnu Manẓūr, *Lisan al-Arab...*, *Ibid*, Jilid VI, h.197

١. أَجَلٌ ضَرَبَ لِانْقِضَاءِ مَا بَقِيَ مِنْ آثَارِ النِّكَاحِ أَوْ الْفِرَاشِ.³⁴

Artinya: Waktu yang ditentukan sebagai masa penyelesaian dari sesuatu yang tertinggal di dalam rahimnya dari masa pernikahannya sebelumnya.

٢. تَرَبُّصٌ مَدَّةٍ مَعْلُومَةٍ تَلْزِمُ الْمَرْأَةَ بَعْدَ زَوَالِ النِّكَاحِ سَوَاءً كَانَ النِّكَاحُ صَحِيحًا أَوْ بِشَبْهَةٍ إِذَا تَأَكَّدَ بِالْدُّخُولِ أَوْ الْمَوْتِ.³⁵

Artinya: Penantian pada waktu yang telah ditentukan, yang diharuskan bagi seorang wanita yang telah putus pernikahannya baik secara sah maupun syubhat atau karena matinya suami, bila dalam pernikahan telah terjadi hubungan badan.

Kedua, Mālikīyah:

١. الْعِدَّةُ هِيَ مُدَّةٌ يُتَمَتَّعُ فِيهَا الزَّوْجُ بِسَبَبِ طَلَاقِ الْمَرْأَةِ أَوْ مَوْتِ الزَّوْجِ أَوْ فُسْخِ النِّكَاحِ.³⁶

Artinya: 'iddah merupakan masa yang dilarang menikah bagi seorang wanita disebabkan karena perceraian, kematian suaminya atau pembatalan nikah.

Ibnu Arafah memberikan definisi 'iddah sebagai:

٢. مُدَّةٌ مَنَعَ النِّكَاحَ لِفُسْخِهِ أَوْ مَوْتِ الزَّوْجِ أَوْ طَلَاقِهِ.³⁷

Artinya: Masa yang di dalamnya dilarang pernikahan, disebabkan karena putusnya sebuah ikatan pernikahan sendiri dengan tidak sahnya ikatan perkawinan, kematian pasangan atau karena cerai.

³⁴ Muhammad Amin bin Umar bin Abdul Aziz Ibnu al-Ābidin (Selanjutnya disebut Ibnu al-Ābidin), *Radd al-Mukhtar Ala al-Durar al-Mukhtar Fī Syarh Tanwir al-Absār; Hāsyiah Ibnu Abidin*, Beirut: Dār al-Fikr, 1992, Jilid III, h. 520

³⁵ Abdurrahman al-Jāziri, *al-Fīqh 'alā al-Mazāhib al-Arba'ah...*, Ibid, Jilid IV, h. 451

³⁶ Abdurrahman al-Jāziri, *al-Fīqh 'alā al-Mazāhib al-Arba'ah...*, Ibid, h. 451

³⁷ Abu Abdillah Muhammad bin Abdillah al-Kharsī (Selanjutnya disebut al-Kharsī), *Syarh Mukhtasār Khalīl al-Kharsī*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1995, Jilid IV, h. 136

Ketiga, Syāfi'iyah:

١. الْعِدَّةُ مَدَّةٌ تَرَبَّصُ فِيهَا الْمَرْأَةُ لِمَعْرِفَةِ بَرَاءَةِ رَحِمِهَا أَوْ لِلتَّعَبُّدِ أَوْ لِتَفْجِعِهَا عَلَى زَوْجِهَا.³⁸

Artinya: 'iddah merupakan masa yang diperuntukkan untuk menunggu bagi seorang wanita untuk mengetahui bebas rahim dirinya dari pernikahan sebelumnya, atau untuk sebuah bentuk ibadah atau untuk pelipur lara bagi diri seorang wanita.

٢. الْعِدَّةُ مَعْنَيْنِ: بَرَاءَةٌ وَزِيَادَةٌ تَعَبُّدٌ، بَإَنَّهُ جَعَلَ عِدَّةَ الطَّلَاقِ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ أَوْ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَجَعَلَ عِدَّةَ الْحَامِلِ وَضَعَ الْحَمْلِ وَذَلِكَ غَايَةُ الْبَرَاءَةِ وَفِي ثَلَاثَةِ قُرُوءٍ بَرَاءَةٌ وَتَعَبُّدٌ.³⁹

Artinya: 'iddah mengandung dua makna: Terbebas dan ibadah tambahan. Dengan menjadikan 'iddah dari perceraian tiga bulan dan menjadikan 'iddah wanita yang hamil dengan melahirkan adalah makna terbebas, sedangkan tiga kali suci bagi seorang wanita adalah ibadah tambahan.

Keempat, Hanābilah:

١. تَرَبَّصُ الْمَرْأَةُ زَمَنًا مَعْلُومًا قَدَرَهُ الشَّارِعُ عَلَامَةً عَلَى بَرَاءَةِ الرَّحِمِ غَالِبًا، لِفَسْخِ النِّكَاحِ، أَوْ مَوْتِ الزَّوْجِ، أَوْ طَلَاقِهِ أَوْ فَقْدِهِ.⁴⁰

³⁸ Abdullah bin Hijazi bin Ibrahim al-Syarqawi (Selanjutnya disebut al-Syarqawi), *Hāsyiah al-Syarqawi 'alā Tuhfah al-Tullāb*, Beirut: Dār al-Kutub al-Alamiyah, 1997, Jilid IV, h.117. Bandingkan dengan Wazarat al-Awqāf Wa al-Syuūn al-Islāmiyah, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyah*, Kuwait: Matabi' Dār al-Şafwah Li al-Nasyr Wa al-Tauzi', 1993, Jilid XXIX, h.304. Bandingkan dengan Abu Bakr Usmān Muhammad Syata' al-Dimyati, *Hāsyiah I'ānah al-Tālibin 'alā Halli Alfāzh Faṭ al-Mu'īn li syarh Qurratu al-'Aīn bi hammat al-Dīn*, Beirut: Dār al-Fīkr Litab'ah Wa al-Nasyr Wa al-Tauzi', 1418 H, Jilid IV, h. 45

³⁹ Muhammad bin Idris al-Syāfi'i (Selanjutnya disebut al-Syāfi'i), *al-Umm*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2008, Jilid I, h. 88

⁴⁰ al-Kharsi, *Syarh al-Kharsi 'Ala Mukhtasar al-Khalil...*, *Ibid*, h.126

Artinya: Masa menunggu seorang wanita beberapa waktu yang telah ditentukan masanya oleh Syari'at, sebagai indikasi dan pembuktian atas sucinya rahim wanita tersebut secara umum, disebabkan karena alasan pembatalan nikah, meninggalnya suami, perceraian dan hilangnya suami.

٢. الْعِدَّةُ مِنَ السَّاعَةِ الَّتِي فَارَقَهَا زَوْجُهَا فِيهَا فَلَوْ فَارَقَهَا نِصْفَ اللَّيْلِ أَوْ نِصْفَ النَّهَارِ اعْتَدَّتْ مِنْ ذَلِكَ الْوَقْتُ إِلَى مِثْلِهِ.⁴¹

Artinya: 'iddah dimulai terhitung sejak berpisah dengan suaminya, walau pada waktu dini hari, atau siang hari, pada waktu tersebut terhitung sebagai awal dimulai masa 'iddah.

Beberapa hal yang dapat difahami dari definisi tersebut di atas adalah sebagai berikut:

- 1) 'iddah adalah masa tunggu untuk mengetahui kondisi rahim wanita dari pernikahan sebelumnya;
- 2) 'iddah adalah merupakan masa tunggu yang memiliki nilai ibadah;
- 3) 'iddah adalah masa tunggu yang mengharamkan wanita melangsungkan perkawinan;
- 4) 'iddah adalah masa dimana wanita mengungkapkan rasa belasungkawa atas kematian almarhum suaminya;
- 5) Masa 'iddah talak adalah tiga kali *qurū*' dan atau hingga melahirkan bagi mereka yang sedang hamil dan empat bulan sepuluh hari bagi yang cerai mati.

b. Dasar Hukum 'iddah al-Mabtūtah

'iddah merupakan kewajiban⁴² yang telah disepakati oleh mayoritas *fuqahā*', sebagaimana yang telah disebutkan di dalam Al-

⁴¹ Ibnu Qudāmah, *al-Syar al-Kabīr 'alā Matn al-Mughni*, Kairo: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, 2009, Jilid IX, h.105

⁴² Muhammad bin Husain bin Ali al-Turi al-Hanafī bin al-Nujaim (Selanjutnya disebut Ibnu al-Nujaim), *al-Bahr al-Raiq Syarh Kanz al-Raqāiq*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2007, Jilid IV, h.129

Qur'ān, sunah, dan Ijmā'.⁴³ Adapun dari Al-Qur'ān adalah sebagai berikut:

1) QS. Al-Baqarah [2]: 234:

وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ
وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ
بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٣٤﴾

Artinya: Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari. kemudian apabila telah habis 'iddahnya, maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat.

2) QS. Al-Ahzāb [33]: 49:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ
تَمْسُوهُنَّ ۖ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا ۖ فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَّحُوهُنَّ
سَرَاحًا جَمِيلًا ﴿٤٩﴾

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi wanita-wanita yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya, maka sekali-sekali tidak wajib atas mereka 'iddah bagimu yang kamu minta menyempumakannya. Maka berilah mereka mut'ah dan lepaskanlah mereka itu dengan cara yang sebaik-baiknya.

⁴³ Syamsuddin Muhammad bin al-Khatib al-Syarbini (Selanjutnya disebut al-Syarbini), *Mughni al-Muhtāj*, tahqīq: Muhammad Khalil Aitani, Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1418 H, Jilid III, h. 384

Pada ayat tersebut menerangkan bahwannya bagi wanita yang ditalāk dan belum pernah digauli maka baginya tidak ada ‘iddah. Maka *mafhum mukhalafah*⁴⁴ dari ayat tersebut bahwa setiap wanita yang telah digauli oleh suaminya pada masa pernikahannya maka bagi dirinya ‘iddah.

3) QS. Al-Talāq [65]: 4:

وَالَّتِي يَيسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ
وَالَّتِي لَمْ تَحْضَنْ^٤ وَأُولَتْ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ^٥ وَمَنْ يَتَّقِ
اللَّهَ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا ۝٤

Artinya: Dan wanita-wanita yang tidak haid lagi (monopause) di antara wanita-wanitamu jika kamu ragu-ragu (tentang masa ‘iddahnya), maka masa ‘iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) wanita-wanita yang tidak haid. Dan wanita-wanita yang hamil, waktu ‘iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya. dan barang-siapa yang bertakwa kepada Allah, niscaya Allah menjadikan baginya kemudahan dalam urusannya.

Pada ayat di atas Allah SWT., menerangkan bahwa ‘iddah bagi wanita yang monopause adalah tiga bulan, sebagaimana dijelaskan pula ‘iddah bagi wanita yang mengandung adalah dengan selesainya masa kandungannya atau melahirkan.

Adapun dalil dari hadis adalah sebagai berikut:

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: جَاءَتْ امْرَأَةً إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ ابْنَتِي تُوفِّي عَنْهَا زَوْجَهَا وَقَدْ اشْتَكَتْ عَيْنَهَا أَفَتَكْحِلُهَا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا، فَكَرَّرَهُ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، ثُمَّ

⁴⁴ *Mafhūm Mukhālafah* merupakan pemahaman atas suatu naş yang hukumnya diperoleh bukan dari sesuatu yang disebutkan secara verbal dan tertulis. Mustafa Said Khan, *Asar al-Ikhtilāf Fī al-Qawā'id al-Uşūliyah*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2002, h.171. Bandingkan dengan Muhammad Adib al-Şālih, *Tafsīr al-Nuṣūṣ*, Beirut: al-Maktabah al-Islami, 2004, h. 609

قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّمَا هِيَ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرٌ وَقَدْ كَانَتْ إِحْدَاكُنَّ فِي الْجَاهِلِيَّةِ تَرْمِي بِالْبَعْرَةِ عَلَى الرَّأْسِ بَعْدَ الْحَوْلِ.⁴⁵

Artinya: Dari Ummu Salamah ra., berkata: Seorang wanita pernah datang kepada Rasulullah SAW., Wahai Rasulullah, sesungguhnya anak wanitaku ditinggal mati oleh suaminya, sementara matanya juga terasa perih, bolehkah ia bercelak? Maka Rasulullah menjawab: Tidak, Beliau mengulanginya dua atau tiga kali. Kemudian Rasulullah bersabda: Masa berkabungnya adalah empat bulan sepuluh hari. Sesungguhnya pada masa jahiliyah dulu, salah seorang dari kalian melempar kotoran setelah satu tahun.

Para sahabat Nabi SAW., fuqahā' klasik hingga masa kini mengemukakan kesepakatan mereka bahwannya 'iddah merupakan kewajiban dan tidak dibenarkan untuk ditinggalkan.⁴⁶

c. Aspek-aspek Filosofi 'iddah al-Mabtūtah

'iddah merupan hukum yang secara langsung Allah SWT., konstruksi untuk menjaga kemaslahan umat manusia. Hukum tersebut tertuang di dalam Al-Qur'an yang menjadi pedoman hidup manusia. Filosofi yang terkandung di dalam pemberlakuan hukum tersebut sangatlah urgen untuk diketahui dan dipelajari, diantara urgensinya adalah mengetahui dan memahami secara keseluruhan atas suatu hukum Allah SWT., yang dijalankan oleh seorang hamba. Di antara filosofi yang tergambar dari pemberlakuan 'iddah tersebut antara lain:

Pertama, pada dasarnya rahim seorang wanita perlu diketahui kondisinya secara berkala, baik saat menikah maupun pasca pernikahan yaitu di saat masa 'iddah berlangsung, dengan maksud agar mengetahui bersihnya rahim seorang wanita. Tujuan diberlakukannya adalah agar tidak bercampur keturunan seseorang

⁴⁵ Ibid., Jilid VII, h. 59

⁴⁶ Al-Syarbini, *Mughni al-Muhtāj*..., Ibid, Jilid II, h. 448

dengan yang lainnya. Filosofi yang terkandung dalam hal ini bersifat biologis dan secara khusus berlaku bagi kaum wanita saja;⁴⁷

Kedua, sebuah upaya pemuliaan terhadap urusan pernikahan, yang hendaknya bagi pasangan suami istri agar senantiasa memperhatikan dan memikirkan pengaruh dari perceraian manakala sempat terjadi, maka dengan hadirnya masa dan tempo tersebut menjadikan bahan renungan bagi pasangan keluarga tersebut;

Ketiga, merupakan bentuk *ta'abbudi* dan senantiasa mentaati perintah Allah SWT., sebagaimana yang diterangkan oleh Al-Qur'an.⁴⁸ *Ta'abbudi*⁴⁹ bermakna penghambaan diri, ketundukan dan kerendahan diri kepatuhan, penyembahan, ketaatan kepada Allah SWT., yang merupakan ketentuan hukum di dalam naş (Al-Qur'an dan sunnah) yang harus diterima apa adanya dan tidak dapat dinalar secara akal;⁵⁰

Keempat, masa 'iddah dianggap sebagai bentuk pengabdian dan usaha untuk menunaikan hak suami yang telah meninggal manakala 'iddahnya dengan ketentuan cerai mati, sebagaimana seorang wanita tengah berduka atas kehilangan orang yang dicintainya, maka syari'at Islam mengarahkan seorang wanita pada masa 'iddahnya agar tidak menggunakan perhiasan dan bersolek, karena sejatinya perbuatan tersebut melambangkan kemewahan, kebahagiaan dan kesejahteraan, maka 'iddah adalah salah satu

⁴⁷ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Damaskus: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 2005, Jilid III, h. 627

⁴⁸ Abdurrahman al-Jāziri, *al-Fiqh 'alā al-Mazāhib al-Arba'ah...*, *Ibid*, Jilid IV, h. 466

⁴⁹ Al-Syātibi berpendapat bahwa makna *ta'abbudi* adalah hanya mengikuti apa yang telah ditetapkan oleh Syāri, atau sesuatu yang secara khusus menjadi hak Allah. Abu Işāq al-Syātibi, *al-Muwāfaqāt fī Uşūl al-Syārī'ah*, Beirut: Dār Kutub al-Ilmiyyah, 1424 H, Jilid III, h. 304. Adapun Muhammad Salām Maẓkūr memaknai kata *ta'abbudi* adalah semata-mata mengabdikan kepada Allah dengan mengerjakan perintah-perintah-Nya dari Alqur'an maupun Sunah Rasul, tidak berubah, tidak mengurangi atau menambahnya. Muhammad Salām Maẓkūr, *Madkhal al-Fiqh al-Islām*, Kairo: Dār al-Qunyah, 1994, h.18. Dengan kata lain, dalam masalah *ta'abbudi*, manusia hanya menerima ketentuan hukum syari'at apa adanya dan melaksanakannya sesuai dengan ketentuan tersebut. Sehingga dapat dipahami bahwa ketentuan naş yang bersifat *ta'abbudi*, adalah “غير معقول المعنى”, atau mutlak, tidak membutuhkan nalar dan tidak dapat ditawarkan. Ranaḥ ibadah adalah manifestasi nilai-nilai *ta'abbudi*, dimana manusia tidak boleh beribadah kecuali dengan apa yang telah disyari'atkan. Ranaḥ ini juga tidak ada pintu ijtihad bagi manusia untuk merubah tata cara pelaksanaan ibadah *mahḍah*, berbeda dengan yang dicontohkan oleh Rasulullah SAW., seperti: Salat, Puasa Ramadan, Zakat, haji dan lain semisalnya. Demikian juga manusia tidak boleh merubah waktu-waktu pelaksanaan ibadah *mahḍah*, baik salat lima waktu, puasa Ramadan, maupun ibadah haji kepada waktu-waktu selain yang telah disyari'atkan. Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999, h. 52

⁵⁰ Hamka Haq, *Filsafat Uşūl Fiqh*, Makassar: Yayasan Al-Ahkam, 1998, h. 140

bentuk penghormatan dan memuliakan almarhum suaminya yang telah mendahulinya,⁵¹

Kelima, 'iddah adalah untuk kemaslahatan diri kaum wanita, agar tidak diganggu oleh pria lainnya pasca meninggalnya suaminya atau perceraian, maka Islam turut hadir melindungi dan mengangkat derajat kaum wanita dan menempatkannya di tempat yang tidak mengakibatkan bahaya atas dirinya.⁵²

d. Ketentuan-ketentuan Hukum Tentang 'iddah *al-Mabtūtah*

Seorang wanita dikenakan 'iddah dengan berbagai sebab, baik yang belum mengalami haid karena belia atau yang sedang mengalami haid ataupun yang sudah tidak berhaid lagi karena manopause. Hal ini didasarkan pada realitas bahwa rahim seorang wanita merupakan alat reproduksi.⁵³ Oleh karena itu, kajian hukum secara rinci terhadap tiga kelompok wanita tersebut dia atas akan dibahas pada bagian ini.

Adapun secara garis besar, pembahasan seputar pembagian 'iddah terbagi dalam dua kategori⁵⁴ sebagai berikut: Pertama, 'iddah bagi seorang wanita yang dicerai oleh suaminya. Kedua, 'iddah yang terjadi dan dialami oleh seorang wanita dikarenakan ditinggal mati oleh suaminya.⁵⁵ Pada bagian ini hanya akan membahas bagian yang kedua saja sesuai dengan tema penelitian ini.

'iddah yang terjadi disebabkan karena kematian suami, seorang wanita memiliki akibat hukum sebagai berikut:

- 1) Seorang wanita yang ditinggal mati oleh suaminya dan tidak dalam keadaan mengandung. Maka dengan kondisi demikian, wanita tersebut memiliki 'iddah selama empat bulan sepuluh hari,

⁵¹ Muhammad Rasyīd Riḍa, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm: Tafsīr al-Manār*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2002, Jilid II, h. 419

⁵² al-Kharsī, *Syarh al-Kharsī 'Ala Mukhtasar al-Khalil...*, *Ibid.*, Jilid IV, h. 139

⁵³ Ibnu Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid...*, *Ibid.*, Jilid II, h. 89

⁵⁴ Abu Zahrah menyebutkan kategori Iddah yang disebabkan karena salah satu alasan pisahnya atau terputusnya hubungan pasangan suami istri dikategorikan kepada tiga golongan:

1) Iddah yang habis dengan selesainya masa hamil atau melahirkan atau "عدة بوضع الحمل";

2) Iddah dengan masa aqrā' atau "عدة بالأقراء";

3) Iddah dengan bilangan bulan atau "عدة بالآشهر". Muhammad Abu Zahrah, *al-Ahwāl al-Syakhsīyah*, Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, 2004, h. 374

⁵⁵ Muhammad al-Khassāt, *Fīqh al-Nisā' fī Ḍau' al-Kitāb wa al-Sunnah Wa al-Ijtihadāt al-Fīqhīyah al-Ma'āṣirah*, Beirut: Dār al-Kirab al-Ilmiyah, 1414 H, h.124

baik wanita tersebut telah digauli oleh suaminya terdahulu maupun belum. Ketentuan hukum ini didasarkan pada *manṣūq* QS. Al-Baqarah [2]: 234:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٣٤﴾

Artinya: Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari. kemudian apabila telah habis 'iddahnya, Maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat.

2) Al-Mabtūtah dalam keadaan hamil, maka dalam hal ini masa 'iddah bagi wanita tersebut adalah sampai bayi yang dikandungnya telah lahir. Sebagaimana yang dijelaskan dalam QS. Al-Ṭalāq [65]: 4:

وَالَّتِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّتِي لَمْ تَحْضَنْ وَأُولَتْ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا ﴿٤﴾

Artinya: Dan wanita-wanita yang tidak *haiḍ* lagi (monopause) di antara wanita-wanitamu jika kamu ragu-ragu (tentang masa 'iddahnya), Maka masa 'iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) wanita-wanita yang tidak *haiḍ*. dan wanita-wanita yang hamil, waktu 'iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya. dan barang siapa yang bertakwa kepada Allah, niscaya Allah menjadikan baginya kemudahan dalam urusannya.

'iddah al-mabtūtah adalah dari mulai hari meninggalnya suaminya. Sebagian masyarakat ada yang menghitung *'iddah al-mabtūtah* dimulai ketika jasad suaminya telah dikuburkan. Hal ini akan menimbulkan berbagai perbincangan dan pertanyaan yang tidak sesuai dengan pembahasan penelitian ini, pada realitasnya seseorang yang meninggal ada yang menyemayamkannya tidak langsung menguburkan pada hari meninggalnya. Dengan berbagai alasan, maka ditunda penguburannya, seperti belum bertemu seluruh anggota keluarganya, belum sampai jasad dari pemindahan atau proses pengembalian dari rumah sakit manakala menjalani proses pengobatan ketika sakit menjelang kematiannya, atau ada wasiat dari mayit bahwanya ingin disemayamkan di pemakaman di kampung halamannya. Semua hal tersebut di atas membutuhkan waktu panjang dan tidak menutup kemungkinan beberapa hari hingga akhirnya jenazah bisa dikebumikan.

Dalam pembahasan hukum *'iddah al-mabtūtah*, setidaknya terdapat dua pembahasan yang mendasar sebagai kongklusi sebagai berikut:

Status wanita yang ditinggal mati oleh suaminya dalam kondisi tidak mengandung, artinya rahim wanita tersebut bersih dari potensi keturunan dari suaminya, maka hukum *'iddah*nya adalah empat bulan sepuluh hari sebagaimana yang telah dijelaskan pada awal penjelasan tema *'iddah* ini. Pelaksanaan *'iddah* merupakan hak Allah dalam syarī'atNya, artinya ketentuan waktu dan proses pelaksanaannya murni dari titah Allah bagi seorang wanita yang ditinggal mati oleh suaminya, maka dapat disebut merupakan kewajiban bagi seorang hamba untuk melaksakannya yang merupakan hak Allah untuk dilaksanakan. Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 234.

Sedangkan hukum *'iddah al-mabtūtah* yang statusnya masih mengandung seorang anak, maka dalam ini hal *fuqahā'* memiliki pendapat yang beragam, akan tetapi titik terang dari keragaman pendapat mereka mengerucut pada penegasan bahwa *'iddah* seorang wanita yang sedang mengandung dan ditinggal mati oleh suaminya maka baginya *'iddah* sampai melahirkan anaknya.

e. Pandangan Fuqahā' Tentang 'iddah al-Mabtūtah

Mayoritas *Fuqahā'* dari kalangan Hanfiyyah,⁵⁶ Malikiyyah,⁵⁷ Syāfi'iyah⁵⁸ dan Hanābilah,⁵⁹ mereka menyuarakan pendapat yang serupa bahwannya hukum 'iddah bagi *al-mabtūtah* yang sedang mengandung adalah ketika melahirkan, walaupun wanita tersebut melahirkan seorang anaknya satu jam setelah meninggalnya suaminya, bahkan sebelum disemayamkannya jasad suaminya ke liang kubur dan ia melahirkan anaknya, maka bagi wanita tersebut telah selesai masa 'iddahnya.

Ibnu Qudāmah berpendapat bahwannya secara *ijmā'* masa 'iddah adalah setelah wanita melahirkan anaknya, kecuali Ibnu Abbas tidak termasuk di dalam kelompok yang menyerukan hal tersebut atau hal yang disepakati oleh mayoritas *fuqahā'*.⁶⁰

Dalil dari mayoritas *fuqahā'* di atas adalah pemahaman umum dari QS. Al-Talaq [65]: 4:

وَالَّتِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ أَرْبَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّتِي لَمْ تَحْضَنْ وَأُولَتْ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ^{٦١}
وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا ﴿٤﴾

Artinya: Dan wanita-wanita yang tidak *haiḍ* lagi (*monopause*) di antara wanita-wanitamu jika kamu ragu-ragu (tentang masa 'iddahnya), Maka masa 'iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) wanita-wanita yang tidak *haiḍ*. Dan wanita-wanita yang hamil, waktu 'iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya. Dan barang -siapa yang bertakwa kepada Allah, niscaya Allah menjadikan baginya kemudahan dalam urusannya.

⁵⁶ Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Syaukāni (Selanjutnya disebut al-Syaukāni), *Fath al-Qādir al-Jāmi' Baina Fannai al-Riwāyah Wa al-Dirāyah*, Riyad: Maktabah al-Nāsyir al-Dauli, 2010, Jilid I, h. 272-273

⁵⁷ Malik bin Anas, *al-Mudāwwanah al-Kubrā Riwāyah Sahnūn*, Riyad: Matbaah al-Sa'adah, 1324 H, Jilid V, h. 420

⁵⁸ Al-Syāfi'i, *al-Umm...*, *Ibid*, Jilid V, h. 220

⁵⁹ Ibnu Qudāmah, *al-Kaḥf fī al-Fiqh Ahmad bin Hanbal*, taḥqīq; Mas'ad Abdul Hamid al-Sa'dani, Beirut: al-Maktabah al-Islāmiyah al-'Alāmiyah, 1992, Jilid III, h. 302

⁶⁰ Ibnu Qudāmah, *al-Mughni ...Op. Cit.*, Jilid XI, h. 372

Landasan pendapat dari mayoritas *Fuqahā'* dari hadis adalah sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abdullah bin al-Arqam, Nabi SAW., bersabda:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَرْقَمِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: إِنَّ سَبْعَةَ الْأَسْلَمِيَّةِ كَانَتْ امْرَأَةً لِسَعْدِ بْنِ خَوْلَةَ لَقَدْ تَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا فِي حِجَّةِ الْوَدَاعِ وَهِيَ حَامِلٌ ثُمَّ وَضَعَتْ حَمْلَهَا، فَلَمَّا تَعَلَّتْ مِنْ نَفْسِهَا تَجَمَّلَتْ لِلْخُطَابِ، فَدَخَلَ عَلَيْهَا أَبُو السَّنَابِلِ بْنُ بَعْكُكُ، فَقَالَ: مَا لِي أَرَاكِ مُتَجَمِّلَةً لِعَلَّكَ تَرَجِينَ النِّكَاحَ إِنَّكَ، وَاللَّهِ مَا أَنْتِ بِنَاكِحٍ حَتَّى يَمُرَّ عَلَيْكَ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرٍ. قَالَتْ: سَبْعَةَ: فَجُمِعْتُ عَلَى ثِيَابِي حِينَ أَمْسَيْتُ، فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ، فَأَفْتَانِي بِأَنِّي قَدْ حَلَلْتُ حِينَ وَضَعْتُ حَمْلِي فَأَمَرَنِي بِالتَّزْوُجِ إِنْ بَدَأَ لِي. (رواه مسلم).⁶¹

Artinya: Dari Abdilllah bin al-Arqam bahwa Subai'ah al-Aslamiyah berkata bahwa Subai'ah al-Aslamiyah yang merupakan istri Sa'ad bin Khaulah ditinggal mati suaminya pada haji wada' sedangkan Subai'ah dalam keadaan hamil, tidak lama kemudian ia melahirkan. Ketika selesai nifasnya, maka Subai'ah berhias untuk dinikahi. Abu Sanabil bin Ba'kak seorang dari Bani Abduddar menemuinya sembari berkata: Mengapa saya lihat kamu berhias, tampaknya kamu ingin menikah? Tidak, demi Allah! Kamu tidak boleh menikah sampai selesai empat bulan sepuluh hari. Subai'ah berkata: Maka aku memakai pakaianku pada sore harinya, lalu aku mendatangi Rasulullah SAW., dan menanyakan hal tersebut. Kemudian Rasulullah memberikan fatwa kepadaku, bahwa aku telah halal dengan melahirkan dan memerintahkanku menikah bila kuinginkan. (HR. Muslim)

⁶¹ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim: Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtasar bi al-Naqli al-Adl 'an al-Adl Ilā Rasūlillah ...Op. Cit.*, Jilid II, h. 223

Ali bin Abi Ṭalib, Bin Abbas, dan Syahnun berpendapat bahwannya 'iddah *al-mabtūtah* yang sedang mengandung, maka masa 'iddahnya adalah *ab'adu al-ajalaini*, atau sampai habis masa 'iddahnya. Ibnu Abbas memperoleh kecaman dari Ummu Salamah bahwannya beliau sendiri cenderung kepada pendapat yang berlandaskan kepada hadis Sab'ah, "إِذَا وَضَعْتَ فَقَدْ حَلَّتْ".⁶²

Penyebab silang pendapat kedua kelompok sahabat tersebut di atas, antara yang menyebutkan 'iddahnya melahirkan dan lebih lama lebih baik, adalah pemahaman yang mendasar dari kedua ayat berikut yang secara *manṭūq* bertentangan, antara QS. Al-Baqarah [2]: 234 dan QS. Al-Talaq [65]: 4,⁶³ akan tetapi Ibnu Rusyd mencoba menengahi kedua pemahaman ayat tersebut yang secara *manṭūq* saling bertentangan, yaitu mengkompromikan ayat yang menjelaskan 'iddah wanita yang ditinggal mati oleh suaminya yaitu empat bulan sepuluh hari dengan masa 'iddah wanita yang sama ditinggal mati oleh suaminya, akan tetapi sedang mengandung seorang anak di dalam rahimnya, yaitu dengan mendudukan hukum yang sesuai dengan kondisi wanita tersebut ketika ditinggal mati suaminya. Dengan demikian, maka usaha mengkompromikan kedua ayat tersebut akan menghasilkan kesepakatan pendapat antar berbagai kalangan *Fuqahā'*.⁶⁴

'iddah merupakan kewajiban bagi *al-mabtūtah*. Hal ini merupakan konsensus *fuqahā'* sebagaimana telah dijelaskan dalam Alqur'ān, hadis dan *ijmā'*. Berikut ini adalah pendapat di kalangan *fuqahā'* Sunni, sebagai berikut:

Hanafiyah berpandangan bahwannya 'iddah diwajibkan bagi seorang wanita yang ditinggal mati oleh suaminya dalam semua kondisi. Kondisi wanita tersebut adalah mereka yang sedang mengalami fase *haiḍ* maupun tidak dalam kondisi *haiḍ* dan *monopause*, sudah tua maupun masih muda belia, telah digauli oleh

⁶² Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-Ibād*, tahqīq: Syu'aib Amaut dan Abdul Qadir al-Amaut, Kairo: Muassasah al-Risālah, 1421 H, Jilid V, h. 597

⁶³ Abu Umar Yusuf bin Abdullah bin Muhammad bin Abd al-barr (Selanjutnya disebut Ibnu Abd al-barr, *Al-Tamhīd Limā fī al-Muwaffa' min al-Ma'āni wa al-Asānid*, Maroko: Maṭba'ah Wizārah al-Awqāf Wa al-Syuūn al-Islāmiyah, 1412 H, Jilid III, h. 181

⁶⁴ Ibnu Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*..., *Ibid.*, Jilid III, h. 181

suaminya maupun belum.⁶⁵ Pandangan dari kalangan *fuqahā'* Hanafiyah tersebut dilandaskan kepada firman Allah SWT., QS. Al-Baqarah [2]: 234:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَتَّبْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ
وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ
بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٣٤﴾

Artinya: Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila telah habis 'iddahnya, maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat.

Sedangkan 'iddah bagi wanita yang diṭalāk oleh suaminya adalah sebagaimana telah disepakati oleh *fuqahā'*, yaitu tiga kali haiḍ. Mālikiyah berpandangan bahwannya seorang wanita yang ditinggal mati oleh suaminya, maka istri tersebut memiliki 'iddah empat bulan sepuluh hari.⁶⁶

Zakaria al-Anṣārī memberikan pandangan bahwannya 'iddah seorang wanita yang ditinggal mati oleh suaminya adalah empat bulan sepuluh hari termasuk malam harinya dan hukum 'iddah tersebut mencakup segala kondisi wanita tersebut, seperti sedang mengandung maupun tidak, masih balita atau sudah dewasa, ataupun belum digauli sama sekali.⁶⁷

Pandangan dari kalangan Hanafiyah mengenai 'iddah wanita yang ditinggal mati oleh suaminya adalah masa 'iddah merupakan

⁶⁵ Muhammad Ṭaha Sya'bān, *al-Bidāyah Syarh al-Hidāyah fī Uṣūl Fiqh*, Beirut: Dār al-Fikr al-Alamiyah, 1410 H, Jilid V, h. 410

⁶⁶ Ahmad bin Muhammad al-Ṣāwī, *al-Syarh al-Ṣaghīr 'alā Aqrab al-Masālik ila Mazhab Imam Malik Ma'a Hāsyiah al-Ṣāwī*, Kairo; Dār al-Ma'arif, 2003, Jilid II, h. 681-682

⁶⁷ Al-Syarbini, *Mughni al-Muhtāj*..., *Ibid*, Jilid III, h. 395

hak bagi wanita tersebut, yang menikah dengan cara yang benar dan sah. 'iddah tersebut merupakan hak bagi wanita yang dinikahi, dan mengalami cerai mati, atau cerai hidup dari pada suaminya yang lalu, baik wanita tersebut masih belia, dewasa, mengandung, ataupun sudah masa monopause, maka masa 'iddah wanita tersebut manakala mengalami cerai mati adalah empat bulan sepuluh hari.⁶⁸ Hal tersebut dilandasi keumuman dari pada ayat yang membahas mengenai masa 'iddah wanita yang ditinggal mati oleh suaminya, QS. Al-Baqarah [2]: 234, seperti teksnya tersebut di atas.

Pendapat *fuqahā'* dari kalangan Mālikīyah menyebutkan bahwannya manakala ada seorang wanita yang menikah pada masa 'iddahnya, maka pernikahannya dibatalkan atau *mafsūkh*, hal tersebut dijelaskan oleh Ibnu Abd al-Barr. 'iddah tersebut termasuk seluruh kategori; baik 'iddah cerai hidup, *ṭalāk raj'ī*, *ṭalāk bāin*, dan cerai mati. Pembatalan pernikahan dengan cara dipisahkan keduanya, tanpa ada masa 'iddah, tanpa waris, atau tanpa mahar pengganti atau mahar tertentu, yang merupakan implikasi dari pada pisah hubungan pernikahan.⁶⁹

Dalam hal ini, manakala *al-mabtūtah* dan di dalam proses masa 'iddahnya berlangsung, ia menerima pinangan lelaki lain dan menikah pada masa tersebut, maka pernikahan tersebut dibatalkan, tidak sah, dan tidak dapat dibenarkan. Maka masa 'iddah dari wanita tersebut pada pernikahan yang dilaksanakan pada masa 'iddahnya adalah tidak berlaku, atau tidak ada masa 'iddah bagi pernikahan yang dibatalkan. Sedangkan kewajibannya adalah melanjutkan dan melengkapi sampai genap masa 'iddah wanita yang diinggal mati oleh suaminya.⁷⁰

Pandangan Syāfi'iyah menyebutkan bahwannya seorang wanita yang ditinggal mati oleh suaminya, maka dalam masa 'iddahnya hendaknya disediakan tempat tinggal yang layak dan pantas bagi dirinya *al-suknā*. Hal tersebut lantaran pada seluruh

⁶⁸ Muhammad bin Ahmad bin Abi Ahmad bin Abu Bakr 'Alāuddin al-Samarqandi (Selanjutnya disebut Abu Bakr 'Alāuddin al-Samarqandi), *Tuhfah al-Fuqahā'*, Beirut: Dār al-Kutub al-Alamiyah, 1994, Jilid II, h. 243

⁶⁹ Abu Umar Yusuf bin Abdullah bin Muhammad bin Abd al-Barr, *al-Kāfī fī Fīqh Ahl al-Madīnah*, Riyad: Maṭba'ah Wizārah al-Awqāf Wa al-Syuūn al-Islāmiyah al-Mamlakah al-Arabīyah al-Su'udīyah, 2000, Jilid II, h. 531

⁷⁰ *Ibid.*

wanita yang berpisah atau bercerai di dalam mazhab Syāfi'i diharuskan memberikan tempat tinggal bagi istrinya yang telah dicerikannya, kecuali pendapat al-Muzani dalam mazhab Syāfi'i yang tidak mewajibkan bagi pihak suami, atau keluarganya untuk menyediakan tempat tinggal bagi wanita tersebut.⁷¹

Landasan hukum yang digunakan dalam pendapat yang *mu'tamad* di dalam mazhab Syāfi'i adalah hadis berikut:

عَنْ فَرِيعَةَ بِنْتِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: اَعْتَدِي فِي الْبَيْتِ الَّذِي أَتَاكَ فِيهِ وَفَاةُ زَوْجِكَ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا.⁷²

Artinya: Dari Fari'ah binti Malik ra., berkata: Sesungguhnya Nabi SAW., bersabda: Laksanakan 'iddahmu di dalam rumah dimana suamimu meninggal, hingga sampai waktunya usai, yaitu empat bulan sepuluh hari.

Sedangkan Hanābilah berpandangan yang tidak jauh berbeda dengan *fuqahā'* sebelumnya, bahwannya 'iddah tersebut adalah wajib dengan ketentuan waktunya tertentu, hanya pada mazhab Hanābilah seluruh malam juga termasuk dalam ketentulan 'iddah tersebut.⁷³

Kewajiban 'iddah berlaku manakala pernikahan antara pasangan tersebut dilandasi oleh akad nikah yang sah, yaitu disaksikan oleh dua orang saksi, dan dinikahkan oleh walinya. Apabila pernikahannya tidak sah, atau menikah tanpa sepengetahuan wali sebagai contoh, maka dalam hal ini al-Bahūti menjelaskan tidak perlu ada 'iddah.⁷⁴

⁷¹ A l-Syairāzi, *al-Muḥaḥḥab fī al-Fiqh al-Imam al-Syāfi'i*..., *Ibid*, Jilid III, h. 157

⁷² Imam Turmuḥzi, *Sunan al-Turmuḥzi*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2007, Jilid IV, 310

⁷³ Abi Ali al-Hasan bin Rahhal al-Ma'dani, *Kassayaf al-Qinā' fī Tadmīn al-Šinā'*, Tunisia: Dār al-Tunisiyah li al-Nasyr, 2006, h. 260. Bandingkan dengan Ibnu Qudāmah, *al-Mughni*..., *Ibid*, Jilid XI, h. 233

⁷⁴ Mansur bin Yunus bin Salahuddin bin Hasan al-Bahūti (Selanjutnya disebut al-Bahūti), *Kassayaf al-Qanā' an Matn al-Iqnā'*, Beirut: Dār al-Kutub al-Alamiyah, 2005, Jilid V, h. 428

Landasan hukum yang dijadikan dalil adalah keumuman dari hadis Ummu Atiyah, sebagai berikut:

وَعَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تُحِدُ امْرَأَةٌ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثٍ إِلَّا عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا، وَلَا تَلْبَسُ ثَوْبًا مَصْبُوغًا، إِلَّا ثَوْبَ عَصَبٍ، وَلَا تَكْتَحِلُ، وَلَا تَمَسُّ طَبِيًّا، إِلَّا إِذَا طَهَرَتْ {مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ}، وَهَذَا لَفْظُ مُسْلِمٍ وَلِإِبْنِ دَاوُدَ، وَالنَّسَائِيِّ مِنَ الزِّيَادَةِ: وَلَا تَخْتَضِبُ، وَلِلنَّسَائِيِّ: وَلَا تَمْتَشِطُ.⁷⁵

Artinya: Dari Ummu Aṭiyyah ra., berkata: Sesungguhnya Rasulullah SAW., bersabda: Janganlah seorang wanita berkabung atas kematian lebih dari tiga hari, kecuali atas kematian suaminya selama empat bulan sepuluh hari, ia tidak boleh berpakaian warna-warni kecuali kain 'aṣob (pakaian bercorak sederhana), tidak boleh mencelak matanya, tidak menggunakan wangi-wangian, kecuali jika telah suci. (Muttafaq Alaihi) dan ini versi matan menurut Muslim. Menurut riwayat Abu Dawud dan Nasa'i ada tambahan: Tidak boleh mewarnai kuku. Sedang al-Nasāi menambahkan: Dan tidak menyisir (rambutnya).

Berdasarkan beberapa pendapat *fuqahā' sunni* tersebut di atas, dapat dipahami bahwa fungsi 'iddah ada tiga, yakni untuk mengetahui kosongnya rahim, pengabdian pada Allah SWT., dan bela sungkawa atas kematian suami. Dari aspek metode *ta'līl*, timbul suatu pertanyaan terkait dengan illat atau *ratio legis* hukum tentang kewajiban 'iddah tersebut. Apakah illat hukum 'iddah adalah untuk mengetahui isi rahim dan atau kekosongan rahim, ataukah *ta'abbudi* atau beribadah kepada Allah, ataukah belasungkawa, ataukah ketiganya merupakan kesatuan yang menjadi illat hukum dari kewajiban 'iddah tersebut.

⁷⁵ Ibnu Hajar al-Asqalani, *Bulūgh al-Marām Min Adillāh al-Ahkām*, Riyāḍ: Dār al-Falāq, 1424 H, h. 334

Hal ini karena redaksi yang digunakan dalam rumusan definisi ‘iddah menggunakan kata pilihan atau (إ) yang bermakna *takhyīr* atau memilih salah satu dari beberapa pilihan yang ada.

Musa al-Hijawi berendapat bahwa *illat* ‘iddah yang lebih dominan berkonotasi pada makna *ta’abbudi* atau ibadah kepada Allah SWT., semata sehingga *mafḥūm muwāfaqah*-nya pria juga diberi peluang memperoleh pahala melalui ‘iddah. Begitu juga wanita yang pada saat putus perkawinannya masih belum pernah berhubungan badan dengan suami juga diberi peluang dengan memperoleh pahala melalui ‘iddah, namun ternyata *fuqahā*’ tidak mengharuskan ‘iddah bagi mereka.⁷⁶

Begitu pula jika fungsi ‘iddah merupakan ungkapan bela sungkawa atau *tafajju*’ semata, maka *mafḥūm muwāfaqah*-nya pria juga dibebani untuk melaksanakan ‘iddah. Agaknya *stressing illat* ‘iddah lebih pada mengetahui kosongnya rahim atau untuk menjaga kemurnian nasab agar terhindar dari kekacauan nasab seorang anak. Hal ini senada dengan pendapat al-Nawawi bahwa tujuan disyar’atkannya ‘iddah adalah untuk mengetahui isi rahim atau kosongnya rahim, oleh karenanya ‘iddah bagi wanita hamil adalah sampai masa kelahiran anak yang dikandungnya.⁷⁷

Begitu juga ketentuan bagi wanita yang pada saat putus perkawinannya masih belum pernah berhubungan badan dengan almarhum suami, maka tidak berlaku ‘iddah bagi wanita ini. Hal ini menunjukkan bahwa *illat* ‘iddah adalah untuk mengetahui isi rahim.

Dari beberapa argumen yang dibangun *fuqahā*’ terkait dengan hukum ‘iddah, minimal ada tiga unsur pertimbangan dalam penetapan ‘iddah, yaitu: pertimbangan aspek religiusitas atau *ta’abbudi*, pertimbangan unsur etika atau moral, yaitu dalam bentuk belasungkawa untuk memperlihatkan kesedihan atas kehilangan nikmat pernikahan, dan pertimbangan unsur kejelasan status nasab atau *barāah al-rahim*. Ketiganya menjadi satu kesatuan fungsi ‘iddah, yang mengarusutamakan argumentasi *ta’abbudi* lebih dominan dari pada kedua fungsi lainnya.

⁷⁶ Musa al-Hijawi, *al-Iqnā’ fi Hilli Alfāzi Abu Šujā*’, Beirut: Dar al-Fikr, 2000, Jilid II, h. 125

⁷⁷ al-Nawawi, *al-Majmū’ Syarḥ al-Muḥaẓẓab...*, *Ibid.*, Jilid XVIII, h. 127

3. Ihdad al-Mabtūtah

a. Pengertian Ihdad al-Mabtūtah

Secara etimologi, ihdad merupakan istilah yang berasal dari suku kata: أَخَذَ - يُحِذُ - إِحْدَادًا bermakna membatasi atau melarang. Seorang wanita sedang berihdad, berarti seorang wanita tersebut dilarang baginya memakai perhiasan yang mencolok dan mengundang perhatian di muka umum dan larangan tersebut dalam masa duka setelah di tinggal mati oleh suaminya,⁷⁸

Adapun ungkapan umum dalam Bahasa Arab, kata ihdad adalah:

أُمْتَنَعَتْ عَنِ الزَّيْنَةِ وَالْخِضَابِ بَعْدَ وَفَاةِ زَوْجِهَا.⁷⁹

Artinya: Dilarang bagi seorang wanita untuk menggunakan segala bentuk perhiasan dan menyemir rambut setelah meninggal duania suaminya.

Sedangkan ihdad dalam terminologi adalah sebagaimana berikut ini:

Pertama, Hanafiyah mendefinisikan ihdad adalah:

الْإِحْدَادُ هُوَ أَنْ تَتْرَكَ - يَعْنِي الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجَهَا أَوِ الْمَبْتُوتَةَ - الطِّيبَ وَالزَّيْنَةَ وَالْكُحْلَ وَالذَّهْنَ الْمَطْيَبَ وَغَيْرَ الْمَطْيَبِ إِلَّا مِنْ عَذْرِ.⁸⁰

Artinya: Ihdad adalah seorang wanita yang ditinggal mati oleh suaminya atau disebut juga al-Mabtūtah agar meninggalkan parfum, perhiasan, bercelak, berminyak rambut beraroma wangi atau minyak rambut yang tidak beraroma wangi, kecuali dalam keadaan alasan tertentu.

⁷⁸ Muhammad bin Abi Bakr bin Abd al-Qādir al-Rāzi, *Mukhtār Šihhah*, Beirut: Maktabah Lubnan, 1989, Jilid V, h. 53

⁷⁹ Abi Muhammad Makki bin Abi Tālib al-Qaisi, *Al-Bidāyah Ilā Bulugh al-Nihāyah*, t.tp., Maktabah al-Syarqah, 2008, Jilid I, h. 352

⁸⁰ Badruddin al-Aini, *al-Banāyah Syarh al-Hidāyah*, Op. Cit., Jilid II, h. 31

Kedua, Mālikiyah mendefinisikan ihdad adalah:

الْإِحْدَادُ هُوَ تَرْكُ الزَّيْنَةِ مِنَ الْحُلِيِّ وَالطَّيِّبِ وَالْكُحْلِ وَلِبَاسٍ مَا يُزِينُ مِنَ الْمَصْوَغَاتِ بِخِلَافِ الْأَسْوَدِ وَالْأَبْيَضِ وَقَالَ أَشْهَبُ: لَا تَدْخُلُ الْحَمَامُ،⁸¹ وَاخْتَلَفَ فِي الْكُحْلِ لِلضَّرُورَةِ.⁸²

Artinya: Meninggalkan perhiasan, kosmetik, wewangian, pakaian mewah yang memiliki warna yang mencuri perhatian kecuali hitam dan putih saja, Asyhab memberikah tambahan larangan pula memasuki toilet umum, akan tetapi silang pendapat terkait penggunaan kosmetik dalam kondisi darurat.

Ketiga, Syāfi'iyah mendefinisikan ihdad adalah:

الْإِحْدَادُ هُوَ الْامْتِنَاعُ عَنِ الزَّيْنَةِ وَالطَّيِّبِ عَلَى الْمُتَوَقِّي عَنْهَا زَوْجَهَا أَوْ الْمَبْتُوتَةِ مُلَازِمَةً الْبَيْتِ إِلَّا لِلْحَاجَةِ.⁸³

Artinya: Larangan menggunakan perhiasan dan wewangian bagi seorang wanita yang ditinggal mati oleh suaminya atau disebut juga al-Mabtūtah, hendaknya tidak keluar dari rumah kecuali untuk kepentingan tertentu.

Al-Mawardi mandefinisikan ihdad adalah:

الْإِحْدَادُ هُوَ الْامْتِنَاعُ عَنِ الزَّيْنَةِ مِنْ لِبَاسٍ وَغَيْرِ لِبَاسٍ إِذَا كَانَ يَبْعَثُ عَلَى شَهْوَةِ الرِّجَالِ لَهَا.⁸⁴

⁸¹ Muhammad bin Ahmad al-Jizzi, *Qawānīn al-Ahkām al-Syar'iyah Wa al-Furū' al-Fiqhiyah*, Riyad: Dār al-Ālam al-Malayin, 2008, h. 240

⁸² Kata "الحمام" dibaca dengan tanpa tasydid, bermakna tempat buang hajat dan mandi. Lihat: Muhammad Murtaḍa al-Husaini al-Zabidi, *Tajj al-Arūsy Min Jauhar al-Qāmūs*, Beirut: Dār al-Fikr, 1414 H, Jilid XVI, h. 176-177

⁸³ al-Syarbini, *al-Iqnā' fī Syarh Matan Abi Syuja'*, *Ibid*, Jilid II, h. 182-183

⁸⁴ al-Mawardi, *al-Hāwī al-Kabīr fī al-īqh Mazhab al-Imām al-Syāfi'i*; *Syarh Mukhtasar al-Muzani*..., *Ibid*., Jilid XI, h. 283

Artinya: Larangan untuk menggunakan perhiasan dalam bentuk pakaian atau selain pakaian, yang berpotensi mengundang syahwat kaum pria pada dirinya.

Keempat, Hanābilah mendefinisikan ihdad adalah:

الإِدَادُ هُوَ أَنْ تَتَجَنَّبَ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجَهَا أَوْ الْمَبْتُوتَةُ الطَّيِّبَ وَالزَّيْنَةَ وَالْبَيْتُوتَةَ فِي غَيْرِ مَنْزِلِهَا وَالْكُحْلَ بِالْإِثْمِدِ وَالنَّقَابِ.⁸⁵

Artinya: Ihdad adalah seorang wanita yang ditinggal mati oleh suaminya atau disebut juga al-mabtūtah, hendaknya menjauhi wewangian, perhiasan, dan berdiam diri selain di rumahnya dan bercelak dengan menutup (pola kelopak matanya tidak kelihatan) maupun dengan melubangi (pola kelopak matanya kelihatan).

Dari beberapa definisi tersebut di atas, dapat dipahami bahwa esensi ihdad adalah ekspresi duka seorang wanita terhadap meninggalnya almarhum suami dengan meninggalkan segala kemewahan busana dan parfum serta lebih banyak berdiam diri di rumah untuk menghindari terjadinya interaksi dengan lawan jenis yang memicu perkawinan yang hukumnya haram.

b. Dasar Hukum Ihdad al-Mabtūtah

Hukum ihdad adalah wajib bagi wanita yang ditinggal mati suaminya. Mayoritas fuqahā' telah menyepakati hukum tersebut, landasan hukum yang digunakan adalah dalil-dalil berikut:

1) QS. al-Baqarah [2]: 234:

وَالَّذِينَ يَتُوفَوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَتَّبْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٣٤﴾

⁸⁵ Ibnu Qudāmah, *al-Mughni...*, *Ibid*, Jilid VIII, h. 124

Artinya: Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari. kemudian apabila telah habis 'iddahnya, Maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat.

Pada ayat tersebut, terdapat penggalan kalimat *falā junāha* yang menunjukkan makna sebelum sampai pada waktu yang ditentukan, yaitu waktu menunggu atau *muddah al-tarabbuṣ* yang di dalamnya dilarang melakukan beberapa hal yang halal untuk dilakukan dan dikerjakan, namun pada masa ini hal-hal tersebut tidak diperkenankan. Hal tersebut dikenal dengan istilah *ihdad*, yang dilaksanakan oleh seorang wanita yang ditinggal mati oleh suaminya. Mengenai hal tersebut, Rasulullah SAW., menjelaskan terkait hukum-hukum yang berkaitan dengan *ihdad*, bahwannya hal tersebut merupakan suatu kewajiban yang harus dilaksanakan dari seorang wanita yang ber'iddah karena meninggal suaminya, sebagaimana yang diperintahkan oleh Allah pada ayat tersebut di atas dan hadis berikut, maka suatu perintah dari Allah merupakan perkara yang semestinya dilaksanakan.⁸⁶

2) Hadis Zainab binti Abi Salamah:

عَنْ زَيْنَتِ بِنْتِ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: تُوِفِّيَ حَمِيمٌ لِّأُمِّ حَبِيبَةَ فَدَعَتْ بِصُفْرَةٍ فَسَحَتْ بِذِرَاعَيْهَا وَقَالَتْ: إِنَّمَا أَصْنَعُ هَذَا لِأَنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُحِدَّ فَوْقَ ثَلَاثٍ إِلَّا عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا وَحَدَّثَتْ عَنْ أُمِّهَا وَعَنْ زَيْنَتِ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.⁸⁷

⁸⁶ Abi Ja'far Ahmad bin Muhammad Salāmah al-Azdi al-Ṭahawī (Selanjutnya disebut al-Ṭahawī), *Ahkām Alqur'ān al-Karīm*, Istanbul; Markaz al-Buhūs al-Islāmiyah, 1998, Jilid III, h. 116

⁸⁷ Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim..., *Ibid.*, Jilid II, h. 202-203

Artinya: Dari Humaid bin Nafi' ra., berkata: Aku mendengarkan Zainab binti Umm Salamah berkata: Hamim (saudara laki-lakinya) meninggal dunia dan meninggalkan Ummi Habibah (sebagai janda), kemudian Umi Habibah memakai wangi-wangian berwarna kuning, kemudian mengusapkannya dengan dua tangannya, dan Ummi Habibah berkata: Sesungguhnya aku memakai wangi-wangian ini karena aku mendengarkan Rasulullah S.A.W bersabda: Tidak boleh seorang perempuan yang beriman kepada Allah dan hari akhir berkabung untuk orang mati kecuali untuk suaminya selama empat bulan sepuluh hari. Dan Ummi Habibah memberitahukan tentang ibunya dan tentang Zainab isteri Rasulullah SAW.

Hadis tersebut di atas menginformasikan bahwan kewajiban ber-ihdad bagi wanita yang ditinggal mati suaminya selama ia menjalani masa 'iddahnya, namun pengharaman tidak berihdad itu hanya berlaku tiga hari bagi wanita yang sedang berihdad yang bukan ditinggal mati suaminya.

Dalam pemberlakuan ihdad bagi wanita yang ditinggal suaminya, tidak terdapat perbedaan pendapat di kalangan Fuqahā'. Perbedaan pendapat terdapat pada pemberlakuan ihdad bagi istri yang sedang menjalani 'iddah *al-mabtūtah*, yakni 'iddah yang tidak memungkinkan si suami kembali pada istrinya.

3) Hadis Ummu Aṭiyah

عَنْ أُمِّ عَطِيَّةٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: كُنَّا نُنْهَى أَنْ نُحْدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثٍ إِلَّا عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا وَلَا نَكْتَحِلُ وَلَا نَتَطَيَّبُ وَلَا نَلْبَسُ ثَوْبًا مَصْبُوغًا وَقَدْ رَخَّصَتْ لِلْمَرْأَةِ فِي طَهْرِهَا إِذَا اغْتَسَلَتْ إِحْدَانَا مِنْ مَحِيضِهَا فِي نُبْدَةٍ مِنْ قِسْطٍ وَأَظْفَارٍ.⁸⁸

⁸⁸ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*..., *Ibid.*, Jilid II, h. 1128

Artinya: Dari Ummu ‘Atiyah ra., berkata: Kami dilarang ber-ihdad atas kematian seseorang melebihi tiga hari kecuali atas kematian suami yakni selama empat bulan sepuluh hari, maka kami tidak bercelak, berharum-haruman, memakai pakaian yang dicelup kecuali pakaian sederhana sehari-hari. Dan sungguh telah diringankan kepada kami untuk memakai uap dupa setelah bersuci dari *haiḍ* (dua macam wewangian yang biasa digunakan wanita untuk membersihkan bekas *haiḍ* nya).

c. Ketantuan-ketentuan Hukum Tentang Ihdad *al-Mabtūtah*

Seorang wanita yang sedang melaksanakan ihdad, terdapat aturan yang menjadi tuntunan dalam pelaksanaannya. Segala sesuatu yang diatur dalam hukum Islam, sekecil apapun urusan tersebut memiliki urgensi dalam dimensi kehidupan umat manusia, terlebih permasalahan yang berkaitan dengan urusan kemasalahan banyak pihak atau “الشريعة مشروعة لمصالح العباد”. Pada pembahasan bagian ini, hal-hal yang terkait dengan ketentuan ihdad, secara rinci adalah sebagai berikut:

Pertama, menghindari penggunaan wewangian, atau apa saja yang menyerupainya. Pada saat ini banyak cairan yang menyerupai wewangian, akan tetapi tidak sampai menyebar dan semerbak wangi, pewangi tersebut tidak lain hanya berguna menghilangkan ketidaksedapan pengaruh sabun cuci misalnya, sehingga penggunaan wewangian pada pakaian saat menyeterika dapat dikategorikan tidak termasuk kepada wewangian yang mengundang perhatian pria, karena *illat* (*ratio legis*) dilarangnya menggunakan wewangian adalah agar tidak mengundang perhatian dari yang bukan mahramnya, sehingga pelarangan tersebut bersifat khusus, yaitu dalam hal bersolek.

Fuqahā' bersepakat bahwannya pelarangan menggunakan wewangian bagi seorang wanita merupakan *istinbāḥ* dari hadis sebagai berikut:

وَعَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تُحِدُّ امْرَأَةٌ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثٍ إِلَّا عَلَى زَوْجِهَا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا، وَلَا تَلْبَسُ ثَوْبًا مَصْبُوغًا، إِلَّا ثَوْبَ عَصَبٍ، وَلَا تَكْتَحِلُ، وَلَا تَمْسُ طِيبًا، إِلَّا إِذَا طَهَّرَتْ بِبُذَّةٍ مِنْ قُسْطٍ أَوْ أَظْفَارٍ. (مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ)، وَهَذَا لَفْظُ مُسْلِمٍ وَلِإِي دَاوُدَ وَالنَّسَائِيَّ مِنْ الزِّيَادَةِ: وَلَا تَحْتَضِبُ وَلِلنَّسَائِيَّ: وَلَا تَمْتَشِطُ.⁸⁹

Artinya: Dari Ummu Aṭiyyah ra., berkata: Rasulullah SAW., bersabda: Janganlah seorang wanita berkabung atas kematian lebih dari tiga hari, kecuali atas kematian suaminya ia boleh berkabung empat bulan sepuluh hari, ia tidak boleh berpakaian warna-wanri kecuali kain 'aṣob(pakaian harian sederhana), tidak boleh mencelak matanya, tidak menggunakan wangi-wangian, kecuali jika telah suci, untuk memakai uap dupa setelah bersuci dari haiḍ (dua macam wewangian yang biasa digunakan wanita untuk membersihkan bekas haiḍ nya). Muttafaq Alaihi dan lafadhnya menurut Muslim. Menurut riwayat Abu Dawud dan al-Nasāi ada tambahan: Tidak boleh menggunakan pewarna kuku (dengan daun pacar) dan tambahan riwayat al-Nasāi: Dan tidak menyisir rambut.

Ibnu Hajar al-Asqalāni berpendapat bahwa lafaz *aẓfār* adalah upaya menghilangkan bau tidak sedap yang bersumber dari darah haiḍ seorang wanita, penggunaan wewangian tersebut boleh hanya sebatas menghilangkan bau tersebut saja, dan tidak sampai pada menebarkan wangi ke sekitarnya.⁹⁰

Kedua, seorang wanita yang telah ditinggal mati oleh suaminya hendaknya tidak menggunakan perhiasan terlebih dahulu pada masa ihdad berlangsung. Kategori perhiasan dalam hal ini adalah sebagai berikut:

⁸⁹ Ibnu Hajar al-Asqalāni, *Bulūgh al-Marām min Adillāh al-Ahkām...*, Ibid, h. 334

⁹⁰ Ibnu Hajar al-Asqalāni, *Faṭ al-Bāri Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī...*, Ibid, Jilid IX, h. 491

1) Perhiasan yang terdapat pada bagian tubuh, sebagaimana disebutkan dalam beberapa hadis berikut:

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا لَا تَلْبَسُ الْمُعْصِفَ مِنَ الثِّيَابِ إِلَّا ثَوْبَ عَصَبٍ وَلَا تَتَحَلَّى وَلَا تَخْتَضِبُ وَلَا تَكْتَحِلُ.⁹¹

Artinya: Dari Ummu Salamah ra., berkata: Rasulullah SAW., bersabda: Seorang wanita yang ditinggal mati oleh suaminya hendaknya tidak memakai pakaian yang berwarna kekuning-kuningan kecuali pakaian sederhana sehari-hari, dan tidak memakai perhiasan, dan tidak bercelak dan tidak menggunakan pacar.

2) Perhiasan yang terdapat pada pakaian. Pelarangan dalam perhiasan yang dikenakan adalah menggunakan pakaian yang memiliki warna mencolok sehingga mengundang perhatian, sebagaimana pakaian seorang wanita yang digunakan pada saat pesta atau acara-acara seremoni yang mengenakan gaun warna-warni, mewah nan indah, maka hal tersebut tidak dibenarkan dan secara tekstual pelarangan tersebut berkaitan dengan warna tertentu, dan disarankan menggunakan warna tertentu, yaitu hitam dan atau tidak mencolok. Seiring perkembangan zaman dan berbagai kebudayaan yang berbeda, maka warna yang dianggap mencolok dan mengundang perhatian pada suatu masyarakat dinilai tidak mencolok pada budaya masyarakat di tempat lain, sehingga yang menjadi titik tekan adalah pelarangan warna tertentu dan anjuran menggunakan warna tertentu adalah agar terhindar dari fitnah dan mengundang perhatian lebih dari pria yang bukan mahramnya. Larangan warna pada pakaian tertentu berdasarkan pada teks hadis “لا تلبس ثوبا مصبوغا”,⁹² dan juga teks hadis “لا تلبس المعصفر من الثياب”.⁹³ Mayoritas fuqahā’ bersepakat

⁹¹ Ahmad bin al-Hasan bin Ali bin Musa Abū Bakr al-Baiḥāqī al-Khurasani (Selanjutnya disebut al-Baiḥāqī), taḥqīq: Muḥammad Abdul Kadir ‘Aṭṭā, *al-Sunan al-Kubra*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alāmiyah, 1424 H, Jilid VII, h. 440

⁹² Al-Nasāī, *al-Mujtaba Min al-Sunan: Sunan al-Sughrā li al-Nasāī...*, *Ibid*, Jilid VI, h. 149

⁹³ *Ibid.*, h. 50

larangan benda yang dipakai yang termasuk ke dalam kategori ini adalah larangan menggunakan perhiasan emas, dan perak, baik bentuknya cincin, kalung, jam tangan dan benda perhiasan yang menghiasi anggota tubuh lainnya, sebagaimana hadis Nabi SAW., di dalam penggalannya “وَلَا تَحْلِي”.⁹⁴

3) Hal-hal yang harus dihindari secara rinci adalah sebagai berikut:

Pertama, Memakai pakaian yang dicelup, pada masa kini cenderung pada pakain-pakaian bagus terlebih lagi pakaian mewah dan modis yang dimaksudkan untuk berhias diri, baik pada siang hari atau malam hari. Tapi hendaknya memakai pakaian yang biasa dikenakan sehari-hari oleh kebanyakan orang menurut adat kebiasaan setempat;

Kedua, Memakai perhiasan di badan, seperti mutiara, perhiasan dari emas, perak atau tembaga baik berupa cincin, gelang, kalung, liontin dan lain semisalnya;

Ketiga, Memakai parfum semerbak baunya, baik di badan atau pada pakaian;

Keempat, Menghias diri, seperti memakai celak (kecuali ada hajat seperti karena sakit mata, dibolehkan bercelak pada malam hari saja, pada siang hari dihapus), minyak rambut, memakai bedak, pemerah pipi, mewarnai, seperti dengan semir atau pacar bagian-bagian tubuh yang tampak, seperti tangan, kaki, wajah dan lainnya. Dengan kata lain, tidak diperkenankan untuk bersolek, berdandan atau apapun istilahnya dengan menggunakan alat-alat kosmetik yang sifatnya untuk berhias diri.

Selain dari persoalan *ihdad*, hal lain yang perlu dipahami bahwa seorang *hāddah* atau seorang wanita yang melaksanakan *ihdad*, pasti juga *mu'taddah* atau yang menjalani masa 'iddah. Dalam masalah 'iddah ada larangan khusus berupa larangan keluar rumah pada siang hari kecuali untuk memenuhi kebutuhan primernya dan pada malam hari kecuali karena darurat.

⁹⁴ *Ibid.*

d. Pandangan Fuqahā' Tentang *Ihdad al-Mabtūtah*

Adapun keragaman pendapat dalam pemberlakuan *ihdad* bagi 'iddah *Al-mabtūtah*, adalah sebagai berikut:⁹⁵

Pertama, pendapat Imam Abu Hanifah dan al-Šauri menyatakan bahwa *ihdad* juga wajib hukumnya bagi istri yang telah di *ṭalāk ba'in*. Mazhab Hanafi memandangnya wajib karena perbuatan itu merupakan ungkapan rasa berduka atas hilangnya karunia Allah SWT., dalam bentuk perkawinan dari diri istri. Dalam hal ini mazhab Hanafi menyamakan kedudukannya dengan istri yang suaminya wafat;

Kedua, Imam Malik berpendapat bahwa tidak ada *ihdad* kecuali 'iddah pada kematian suami. Hal tersebut berasal dari pemahaman bahwa pemberlakuan *ihdad* adalah atas kematian suaminya. Sebagaimana dalam hadis Nabi SAW., yang menyatakan:

لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثٍ إِلَّا عَلَى زَوْجِهَا فَإِنَّمَا تُحِدُّ عَلَيْهِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا.⁹⁶

Artinya: Tidak halal bagi wanita yang beriman kepada Allah dan hari kemudian untuk ber-*ihdad*, kecuali karena kematian suaminya.

Mereka berpedoman pada kalimat “عَلَى مَيِّتٍ أَنْ تُحِدَّ” yang menyatakan bahwa ketentuan *ihdad* digunakan hanya untuk wanita yang ditinggal mati oleh suaminya;

Ketiga, Imam Syāfi'i hanya menganggap baik ber-*ihdad* bagi wanita yang di \mathfrak{t} alāk, tetapi ia tidak mewajibkannya;

Keempat, Jumhur fuqahā' berpendapat bahwa kewajiban *ihdad* hanya dilakukan oleh istri untuk suami yang menikahinya dengan nikah yang sah dan meninggal dalam masa perkawinannya dan tidak berlaku untuk lainnya. Hal ini telah menjadi kesepakatan para ulama secara global meskipun ada silang pendapat mengenai detail-detail persoalan yang ada didalamnya. Dengan kata lain, *ihdad* hanya akan

⁹⁵ Al-Baiḏāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl...*, *Ibid*, Jilid I, h. 148

⁹⁶ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī ...Op. Cit.*, Jilid II, h.78

dilakukan seorang istri yang berpisah dengan suaminya karena kematiannya. Hal tersebut dilakukan dengan tujuan untuk menghormati dan mengenang suaminya yang telah meninggal dunia.

Dalam hal kewajiban *ihdad* bagi wanita non muslim (ahli kitab) terdapat berbagai pendapat *fuqahā'*. Mazhab Hanafi secara umum berpendapat bahwa wanita *ḍimmi* dan yang masih kecil tidak harus menjalani *ihdad*. Sebab mereka berdua adalah orang-orang yang tidak dikenai kewajiban atau kelompok *ghair al-mukallafah*. Imam Malik berpendapat bahwanya kewajiban *ihdad* ditujukan bagi wanita muslimah dan ahli kitab, baik yang masih kecil maupun sudah dewasa. Sedangkan Imam Hanafi menyatakan bahwa tidak wajib *ihdad* bagi wanita non muslim dan wanita yang masih kecil.

Keragaman pendapat di antara *Fuqahā'* yang mewajibkan *ihdad* atas wanita muslimah, bukan wanita kafir, karena bagi *Fuqahā'* yang menganggap *ihdad* itu suatu ibadah yang termasuk *ghair ma'qūlah al-ma'na*, sehingga tidak mewajibkan *ihdad* atas wanita kafir. Mereka mengatakan bahwa syarat untuk ber-*ihdad* adalah iman. Sedangkan bagi *Fuqahā'* yang menganggapnya sebagai suatu ibadah yang *ma'qūlah al-ma'na*, yaitu untuk menghindari pandangan lelaki padanya dan untuk mencegah wanita yang ber-*ihdad* untuk memandang lelaki lain, menyamakan wanita kafir dan muslimah.⁹⁷

Keragaman pendapat *fuqahā'* yang telah disebutkan sebelumnya, dapat disimpulkan hal-hal berikut:

- 1) *Ihdad* dalam pandangan mayoritas *fuqahā'* hanya diwajibkan kepada *al-mabtūtah*, serta bagi seorang janda cerai hidup tidak wajib. Pendapat ini merupakan pendapat yang kuat, sedangkan pendapat lainnya yang menyebutkan kesamaan status kewajiban *ihdad* merupakan pendapat yang kurang sebanding manakala berhadapan dengan pendapat mayoritas *fuqahā'*;
- 2) Penggunaan landasan hukum yang digunakan di dalam *isntinbāt* kewajiban bagi seluruh wanita yang berstatus janda adalah dalil aqli, atau rasional, sehingga pada saat berhadapan dengan dalil naqli, yakni hadis: “عَلَى مَيِّتٍ أَنْ تُجَدَّ” yang menjelaskan

⁹⁷ Ibnu Qudāmah, *al-Mughni...*, *Ibiid*, Jilid VI, h. 67

terkait persoalan ihdad, hak tersebut tidak sepadan, sehingga metode *al-tarjīh* dianggap tepat dari pada metode *al-jam'u*, walaupun secara kaidah *uṣuliyah*: *الْجَمْعُ أَوْلَى مِنَ التَّرْجِيحِ* , manakala dalil-dalil, atau pendapat-pendapat yang terlihat kontradiksi hendaknya sepadan, dan tidak timpang;

- 3) Kewajiban *ihdad* bagi *al-Mabtūtah* berlandaskan kepada asas pernikahan yang dianggap sah. Sehingga pelaksanaan *ihdad* merupakan penunaian kewajiban dirinya dan memenuhi hak atas almarhum suami sahny.

4. *Ḥaḍānah al-Mabtūtah*

a. Pengertian *Ḥaḍānah al-Mabtūtah*

Ḥaḍānah berasal dari akar kata: *حَضَنَ - يَحْضُنُ - حَضَانَةٌ* , secara etimologi adalah apa yang berada pada antara ketiak dan siku pada pangkal tangan manusia. Maka dengan menggunakan pangkal lengan tersebut seseorang melakukan *”تَوَلَّيْتُ رِعَايَتَهُ وَالِدَافَ عَنْهُ”* artinya: *mengambil alih pengasuhan dan senantiasa melindunginya.*⁹⁸

Al-Muṭī'i menambahkan definisi tersebut di dalam kitab yang sama, dengan keterangan sebagai berikut, *ḥaḍānah* bermakna *”الْأَصْدَرُ”* menyediakan sandaran pada bagian dada, yang mengandung arti:

*احْتِمَالُ الشَّيْءِ وَجَعْلُهُ فِي حَضْنِكَ كَمَا تَحْتَضِنُ الْمَرْأَةُ وَلَدَهَا*⁹⁹ .

Artinya: Membawa sesuatu dan menjadikannya dalam pengasuhannya sebagaimana seorang wanita mengasuh dan menggendong seorang anak.

Secara terminologi, *ḥaḍānah* didefinisikan dengan pemahaman yang beragam oleh *fuqahā'*, di antaranya adalah dari mazhab yang menjadi landasan prioritas dalam fikih sunni, sebagaimana berikut;

Definisi Ibnu al-Ābidin, salah seorang *fuqahā'* dari kalangan Hanafiyah, sebagai berikut:

*الْحَضَانَةُ هِيَ تَرْبِيَةُ الْوَلَدِ مِنْ لَهُ حَقُّ الْحَضَانَةِ*¹⁰⁰.

⁹⁸ Ibnu Manẓūr, *Lisān al-Arab*..., *Ibid*, Jilid II, h. 297

⁹⁹ *Ibid*.

Artinya: *Ḥaḍānah* adalah pendidikan atas seorang anak dari segala hal yang menjadi kewajiban sebuah pengasuhan.

Sedangkan dari kalangan Mālikīyah mendefinisikan *ḥaḍānah*, sebagai berikut:

الْحَضَانَةُ هِيَ حِفْظُ الْوَلَدِ فِي مَبِيتِهِ وَذَهَابِهِ وَجَبِّئِهِ وَالْقِيَامِ بِمَصَالِحِهِ.¹⁰¹

Artinya: *Ḥaḍānah* adalah menjaga seorang anak dalam lingkungan tempat tidurnya, dan aktifitas kegiatan sehari-harinya dan menanamkan kemaslahatan pada diri anak tersebut.

Definisi dari kalangan Syāfi'īyah adalah sebagai berikut:

الْحَضَانَةُ هِيَ حِفْظُ مَنْ لَا يَسْتَقْبِلُ بِأُمُورِ نَفْسِهِ عَمَّا يُؤْذِيهِ.¹⁰²

Artinya: *Ḥaḍānah* adalah menjaga atas segala hal yang diri seorang anak tidak dapat mengatasinya, atau di luar kemampuannya untuk menghindari dari sesuatu yang dapat menyebabkan dirinya tersakiti.

Sedangkan dari kalangan Hanābilah adalah sebagai berikut:

الْحَضَانَةُ هِيَ حِفْظُ صَغِيرٍ وَنَحْوِهِ عَمَّا يَضُرُّهُ وَتَرْبِيَّتُهُ بِالنَّشَاطَاتِ الشَّتَّى وَبِالْمَصَالِحِ

103.

Artinya: *Ḥaḍānah* adalah menjaganya secara sederhana atau yang tidak terlalu menyusahkan atas segala sesuatu yang menyebabkannya dalam bahaya, serta mendidiknya dengan berbagai aktifitas yang memberikan kemaslahatan bagi dirinya.

¹⁰⁰ Ibnu al-Abidin, *Radd al-Mukhtār 'alā al-Durar al-Mukhtār, Hāsyiah Ibnu Abidin...*, *Ibid.*, Jilid III, h. 555

¹⁰¹ al-Kharsī, *Syarh al-Kharsī 'alā Mukhtasar al-Khalīl...*, *Ibid.*, Jilid II, h. 526

¹⁰² al-Syarbīnī, *al-Iqnā' fī Syarh Matan Abi Syuja'* ..., *Ibid.*, Jilid III, h. 452

¹⁰³ Mansur bin Yunus bin Salahuddin bin Hasan bin Idris Al-Bahutī, *al-Rauḍ al-Marba' bi Syarh Zād al-Musta'na'*, tahqīq: Basyir Uyun, Kairo: Muassasah al-Risalah 1411 H, h. 439

Adapun dalam pandangan *fuqahā'* kontemporer, seperti Abdurrahman al-Jaziri, dan Wahbah al-Zuhaili adalah sebagai berikut:

Wahbah al-Zuhaili mendefinisikan *ḥaḍānah*:

الْحَضَانَةُ هِيَ الْحِفْظُ وَالتَّرْيِيبَةُ مَنْ لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ مِمَّا يُؤْذِيهِ لِعَدَمِ الْأَهْلِيَّةِ كَالصَّغِيرِ وَالْجُنُونِ.¹⁰⁴

Artinya: *Ḥaḍānah* adalah memelihara dan mendidik orang yang tidak dapat menjaga dirinya sendiri dari hal yang dapat menyakitinya karena tidak cakap bertindak hukum, seperti anak kecil dan orang gila.

Dari beberapa batasan yang dikemukakan *fuqahā'* klasik maupun kontemporen, dapat dipahami bahwa ranah *ḥaḍānah* meliputi:

- 1) Menjaga aktifitas harian anak dari hal-hal yang membahayakan dirinya baik yang bersifat fisik maupun psikis;
- 2) Menanamkan nilai-nilai pendidikan dengan pendekatan keibuan dan kasing-sayang yang bersifat suritauladan;
- 3) Mendampingi aktifitas anak dengan kegiatan beragam dan bervariasi untuk menghindari kejenuhan;
- 4) Mengambil peran tindakan hukum atas nama anak dan atau orang yang tidak memiliki kecakapan bertindak hukum dalam hal-hal yang memerlukan legalitas hukum;
- 5) Seluruh aktivitas pengasuhan dilakukan dengan kualitas terbaik.

b. Dasar Hukum *Ḥaḍānah al-Mabtūtah*

Ḥaḍānah menjadi kajian penting dalam hukum keluarga yang indikasinya dapat dilihat dari beberapa naṣ, baik dari Al-Qur'ān, hadis maupun produk ijtihad *fuqahā'*, sebagai berikut:

¹⁰⁴ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh Al-Islāmi Wa Adillatuhu...*, *Ibid.*, Jilid X, h. 7295

1) QS. Al-Baqarah [2]: 233:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ
الرِّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلِّفُ
نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ ۚ
وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ۚ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ
فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۚ وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوهُمَا أُولَدَكُمُ فَلَا جُنَاحَ
عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا
تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Artinya: Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempumakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara ma'ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha melihat apa yang kamu kerjakan.

Sayyid Qutub menafsirkan potongan ayat tersebut di atas adalah bahwa ahli waris diwajibkan memberikan sandang dan pangan kepada ibu yang menyusui sebagai realisasai solidaritas keluarga yang di antaranya terwujud dalam bentuk pewarisan dan

pada sisi lain adalah dalam bentuk menanggung beban orang yang diwarisi hartanya.¹⁰⁵

Adapun Ali al-Ṣabūni berpendapat senada bahwa para ahli waris pun memiliki kewajiban yang sama dalam memberikan nafkah dan kiswah kepada ibu yang mengasuh anak-anak ketika ayah mereka meninggal dunia sebagaimana kewajiban ayah mereka dan tidak membuat mereka menderita.¹⁰⁶

Komponen penting dari *ḥaḍānah* adalah dana atau *mu'nah*, sehingga di kalangan mazhab sunnī pendapatnya pun mendukung spirit adanya tanggungjawab ahli waris terhadap nafkah *ḥaḍānah* anak yatim tersebut dengan keragaman porsi tanggung jawab sesuai besaran warisan masing-masing.¹⁰⁷

Adapun al-Jaṣṣāṣ berpendapat bahwan pada ayat tersebut mengandung *dalālah* dan sebuah landasan suatu hukum bahwa seorang ibu memperoleh hak untuk merawat dan mengasuh anaknya yang masih kecil, akan tetapi manakala anak tersebut sudah tumbuh dewasa atau minimal anak tersebut tidak bergantung kepada air susu ibu, maka interaksi keduanya berupa ikatan emosional yang kuat dan memperkokoh satu sama lain di tengah interaksi anak dengan dunia luar yang melengkapi pertumbuhan usianya.¹⁰⁸

2) QS. Al-Isrā [17]: 24:

وَأَحْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي

صَغِيرًا

¹⁰⁵ Sayyid Qutub, *Fi Zilāl Alqur'ān*, Dār al-Syurūq, 2003, Jilid I, h. 102

¹⁰⁶ Muhammad Ali al-Ṣabūni, *Ṣafwāh al-Tafāsīr*, Dār al-Fikr, 2000, Jilid I, h. 301

¹⁰⁷ Kamaluddīn ibn Muhammad Abdul Wahīd yang masyhur dengan sebutan Ibnu Hammām, *Fathul Qadīr Syarh al- Hidāyah*, Kairo: Mustofa Muhammad, 2003, Jilid III, h. 346. Bandingkan dengan Ḥaṣḥafakī, *Hāsyiyah Radd al-Mukhtār Libni 'Ābidin 'alā Durr al-Mukhtār*, Mesir: Mathba'ah al-Bābil Halabī, 1998, Jilid II, h. 926-935. Bandingkan dengan Al-Dardīr, *Syarh al- ṣaghīr bi Hāsyiyah al-ṣāwī*, Mesir: Dār al-Ma'ārif, 2004, Jilid II, h. 753. Bandingkan dengan Ibnu al-Juzā, *al-Qawānīn al-Fiqhiyah*, Fās: Mathba'ah al-Mahdhah, 1999, h. 223. Bandingkan dengan Abu Ishāq al-Sairazī, *al-Muḥaḍḍab*, Mesir: Mathba'ah al-Bābil Halabī, tt., Jilid II, h. 166. Bandingkan dengan al-Syarbīnī al-Khatīb, *Mughni al-Muhtāj Syarh al-Minhāj*, Mesir: Mathba'ah al-Bābil Halabī, 2001, Jilid III, h. 450. Bandingkan dengan Ibnu Qudāmah, *Al-Mughnī...*, *Ibid*, h. 589-592

¹⁰⁸ Al-Jaṣṣāṣ, *Ahkām al-Qur'an...*, *Ibid*, Jilid I, h. 405

Artinya: Dan rendahkanlah dirimu terhadap mereka berdua dengan penuh kesayangan dan ucapkanlah: Wahai Tuhanku, kasihilah mereka keduanya, sebagaimana mereka berdua telah mendidik aku waktu kecil.

Ibnu al-Kaṣīr menginterpretasikan ayat tersebut dengan balasan ḥaḍānah seorang anak kepada orang tua yang telah usia renta. Beliau berpendapat bahwa suatu perintah merendahkan diri dalam perilaku sehari-hari bagi seorang anak manusia. Sedangkan potongan ayat: “ارحمهما” adalah pada masa orang tua sudah semakin menua dimana kemampuan fisik dan boleh jadi finansial sudah lemah dan pada masa keduanya meninggal dunia, baik dengan perbuatan baik kepada mereka maupun dengan doa-doa untuk mereka. Adapun pada potongan ayat: “كما رباني” dapat diartikan sebagai perumpamaan¹⁰⁹ yang berupa tuntutan untuk membalas pengabdian dan amal kebaikan orang tua semasa mendidik anak-anak di waktu kecil dengan pengabdian yang serupa bahkan lebih baik.¹¹⁰

3) Hadis Amr bin Syu'aib:

عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ (جَدِّهِ) عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قَالَ:
إِنَّ امْرَأَةً قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ ابْنِي هَذَا كَانَ بَطْنِي لَهُ وَعَاءٌ وَثَدْيِي لَهُ سَقَاءٌ

¹⁰⁹ Kata sandang atau “أداة” dalam bahasa Arab, antara satu dengan lainnya memiliki fungsi yang berbeda. Misalnya kata sandang “مثل” dan “نحو”, keduanya bermakna seperti atau sebagaimana, akan tetapi pada contoh pertama digunakan untuk menunjukkan sesuatu yang serupa dan sama, semisal kedua kendaraan tersebut memiliki bentuk yang serupa dan penggunaan kata sandang “مثل” adalah tepat. Akan tetapi manaka suatu kalimat menunjukkan sesuatu yang tidak serupa atau sesuatu hal tersebut tidak akan mampu dilakukan hingga menyerupai suatu hal bandingnya, maka biasanya menggunakan kata sandang “نحو” adalah tepat. Hal demikian dapat dilihat dari hadis Nabi SAW., terkait persoalan wudu yaitu perkataan Himran yang menyaksikan wudu Rasulullah SAW., kemudian beliau menyebutkan:

رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ نَحْوَ وَضُوئِي هَذَا

Artinya: Aku menyaksikan bahwannya Rasulullah SAW., berwudu seperti wuduku ini.

¹¹⁰ Abu al-Fida Ismail bin Umar bin al-Kaṣīr al-Qurasyi al-Baṣri al-Dimasyqi (Selanjutnya disebut Ibnu al- Kaṣīr), *Tafsīr Alqur'ān al-Azhīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-Alamiyah, 1419 H, Jilid V, h. 60

وَجَرِي لَهُ حَوَاءٌ وَأَنَّ أَبَاهُ طَلَّقَنِي وَ أَرَادَ أَنْ يَنْزِعَهُ مِنِّي فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنْتِ أَحَقُّ بِهِ مَا لَمْ تَنْكِحِي.¹¹¹

Artinya: Dari Amr bin Syuaib dari bapaknya dari kakeknya dari Abdullah bin Umar, seorang wanita mendatangi Nabi SAW., seraya berkata: Ya Rasulallah, sesungguhnya anak laki-lakiku ini, perutku pernah menjadi tempatnya, air susuku pernah menjadi minumannya, pangkuanku pernah menjadi pelipurnya dan sesungguhnya ayahnya menceraikanku, dan hendak mencabutnya dariku. Maka Rasulullah SAW., bersabda: Kamu lebih berhak dari pada ayahnya, selama kamu belum menikah.

Dalam redaksi hadis tersebut pada kalimat: “ أَنْتِ أَحَقُّ بِهِ مَا لَمْ تَنْكِحِي ” Maksudnya menikah dengan lelaki lain, bukan ayah anak tersebut, maka wanita tersebut yang meneruskan pengasuhannya, karena ialah orang yang lebih memiliki ikatan emosional dengan anaknya, lebih berhak baginya karena kekhususannya ketika hamil, melahirkan dan menyusui. Sedangkan Ijmā’ para sahabat Nabi SAW., menyatakan bahwa ḥaḍānah adalah sesuatu yang *masyrū’* dan pihak yang paling berhak atas pengasuhan seorang anak adalah seorang ibu dari anak tersebut. Ibnu Qudāmah juga mencatat bahwannya pendapat tersebut merupakan pendapat para tabi’in diantaranya: Yahya al-Ansari, al-Zuhri, al-Tsauri, Mālik, al-Syāfi’i, Abu Šaur, Iṣaq dan belum ada pendapat lain yang berbeda dari kesepakatan mereka.¹¹²

Dari beberapa ayat-ayat Al-Qur’ān tersebut di atas dan beberapa hadis, pendapat di kalangan sahabat dan tabi’in dapat ditarik benang merah bahwa ḥaḍānah adalah sesuatu yang *masyrū’* yang pelaksanaannya adalah ibu di garda terdepan, dan ibu adalah pihak paling berhak melaksanakan ḥaḍānah anaknya jika terjadi perceraian selama belum menikah dengan pria lain.

¹¹¹ Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Beirut: al-Maktabah al-Isriyah, 2009, Jilid II, h. 283

¹¹² Ibnu Qudāmah, *al-Mughni*..., *Ibid.*, Jilid IX, h. 298-299

c. Aspek-aspek Filosofi *Ḥaḍānah al-Mabtūtah*

Ḥaḍānah yang merupakan bagian insting dari seorang ibu memiliki dimensi psikologi yang mendalam, sehingga rasa kasing-sayang tiada batas pada anak kandungnya merupakan nilai-nilai dasar dari seorang ibu. Nilai-nilai yang sangat mendasar dalam kajian ilmiah dikenal dengan istilah kajian filosofis. Berikut ini beberapa hal yang memiliki nilai filosofis dalam pelaksanaan *ḥaḍānah*, sebagai berikut:

Pertama, *Ḥaḍānah* adalah diperuntukkan bagi kepentingan seorang anak manusia. Hal ini pernah disampaikan oleh kalangan *fuqahā'* Hanafiyah, Mālikiyah, Syāfi'iyah dan Hanābilah, oleh karena itu keistimewaan dan keagungan dalam filosofi *ḥaḍānah* adalah hak asuh tersebut diberlakukan sedang karakteristik senantiasa berurutan, baik itu dari pihak keluarga ibu, maupun dari pihak ayah. Urutan tersebut tidak serta merta dimunculkan tanpa latar belakang yang jelas atau biasa saja, melainkan latarbelakang tersebut tidak lain adalah demi kemaslahatan seorang anak adam agar segala hak-haknya dalam proses mengawali kehidupan di dunia ini terpenuhi dan senantiasa didampingi oleh walinya.¹¹³

Kedua, *Ḥaḍānah* merupakan murni disyar'atkan untuk urusan pribadi anak, bukan untuk kepentingan lainnya, hak asuh dari seorang anak adalah agar dipenuhi segala kebutuhannya, manakala hak tersebut untuk kepentingan seorang ibu, atau anggota keluarga tertentu, maka hak tersebut dengan begitu mudah akan disingkirkan atau dikesampingkan dengan tanpa mengingat dan memperhatikan esensi dari pensyar'atan *ḥaḍānah* bagi seorang anak.¹¹⁴

Ketiga, *Ḥaḍānah* merupakan murni hak yang disyar'atkan oleh Allah SWT., untuk para ibu dan keluarga dalam suatu institusi keluarga. Para *tābi'in* pernah menyebutkan hal tersebut, maka manakala ada seseorang yang ingin berlepas diri dari tanggungjawab *ḥaḍānah* atau tidak ingin terbebani dari *ḥaḍānah*, hal tersebut adalah tidak dibenarkan, karena seyogyanya seorang wali atau yang

¹¹³ Syamsuddin Abu Abdillāh Muhammad bin Muhammad bin Abdurrahman al-Haṭṭābi (Selanjutnya disebut Abdurrahman al-Haṭṭābi), *Mawāhib al-Jalīl fī Syarh Mukhtasar al-Khalīl*, Beirut: Dār al-Fikr al-Arabi, 1412 H, Jilid IV, h. 265

¹¹⁴ Kamaluddin Muhammad bin Abd al-Wahid al-Susi Bin Himam, *Faṭ al-Qadīr*, Beirut: Dār al-Fikr al-Arabi, 2002, Jilid III, h. 215

berkesempatan mendapat urutan kewajiban dalam *ḥaḍānah* seorang anak, maka ketika melaksanakan *ḥaḍānah* tersebut, ia telah menunaikan kewajiban terhadap Allah SWT.¹¹⁵

d. Ketentuan-ketentuan Hukum *Ḥaḍānah al-Mabtūtah*

Pengasuhan anak dalam Islam setidaknya terdapat dua hal penting yang hendaknya diperhatikan; orang tua yang mengasuh disebut *al-ḥāḍin* dan anak yang diasuh disebut *al-mahḍūn*, keduanya harus memenuhi syarat yang ditentukan untuk wajib dan sahnya tugas pengasuhan itu. Dalam masa ikatan perkawinan ibu dan ayah secara bersama berkewajiban untuk memelihara anak-anak hasil perkawinan mereka. Setelah terjadinya kematian ayah, maka ibu yang mengasuh anak-anak yatimnya. Secara umum ketentuan mengenai *ḥaḍānah al-mabtūtah* dapat dikemukakan hal-hal berikut:

Pertama, pengasuh atau *ḥāḍinah* yang berstatus sebagai janda dapat diberlakukan rukun dan syarat diperbolehkannya mengemban hak asuk atas anak-anaknya. Adapun rukun *ḥaḍānah* adalah sebagai berikut:

- a) Dewasa;
- b) Berfikiran Sehat;
- c) Islam;
- d) Adil dalam arti menjalankan agama secara baik, dengan meninggalkan dosa besar dan menjauhi dosa kecil. Kebalikan dari adil dalam hal ini disebut fasik yaitu tidak konsisten dalam beragama. Orang yang komitmen agamanya rendah tidak dapat diharapkan untuk mengasuh dan memelihara anak yang masih kecil.¹¹⁶

Syarat *ḥāḍinah* adalah sebagai berikut:

- 1) Tidak terikat dengan satu pekerjaanpun yang menyebabkan ia tidak melakukan *ḥaḍānah* dengan baik;
- 2) *Mukallafah*, yaitu orang yang telah baligh, berakal, dan tidak terganggu ingatannya;

¹¹⁵ Muhammad Yusuf Atfisy, *Syarh Kitāb al-Nail wa al-Syifā al-'Alīl*, Oman: Maktabah Syuūn al-Awqāf al-Islāmiyah, 2011, Jilid II, h. 206

¹¹⁶ Muhammad Husain al-Zāhabī, *al-Aḥwāl al-Syakhṣiyah baina Mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Ja'fariyah*, Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2010, h. 367

- 3) Hendaklah mempunyai kemampuan melakukan *ḥaḍānah*;
- 4) Hendaklah dapat menjamin pemeliharaan dan pendidikan anak, terutama yang berhubungan dengan budi pekerti;
- 5) Hendaklah *ḥāḍinah* tidak bersuamikan pria yang tidak ada hubungan dengan si anak;
- 6) *Ḥāḍinah* hendaklah orang yang tidak membenci si anak. Jika *ḥāḍinah* orang yang membenci si anak dikhawatirkan ada berada dalam kesengsaraan.¹¹⁷

Kedua, syarat bagi seorang anak yang akan di asuh atau *al-mahḍūn* adalah sebagai berikut:

- 1) Berusia kanak-kanak dan belum dapat berdiri sendiri dalam mengurus hidupnya sendiri;
- 2) Berada dalam keadaan tidak sempurna akalnyanya dan oleh karena itu tidak dapat berbuat sendiri, meskipun telah dewasa, seperti orang idiot atau tuna grahita, gila dan lain semisalnya;
- 3) Orang yang telah dewasa dan sehat sempurna akalnyanya tidak boleh berada di bawah pengasuhan siapapun.¹¹⁸

Ketiga, Hak *ḥaḍānah* akan gugur dari *ḥāḍhinah* dengan sebab sebagai berikut:

- 1) Perginya *ḥāḍhinah* ke tempat yang jauh yang jarak tersebut memakan waktu sangat banyak dan tidak efektif lagi dalam melakukan *ḥaḍānah*;
- 2) *Ḥāḍhinah* mengidap penyakit yang membahayakan. Hak seseorang dalam *ḥaḍānah* gugur jika ia mengidap penyakit yang membahayakan seperti gila, kanker stadium empat, berpenyakit menular akut dan lain semisalnya;
- 3) Fasik atau pengetahuan agamanya lemah. Hak seseorang untuk mengurus anak juga gugur, jika ia menjadi seorang fasik atau pengetahuan agamanya lemah, seperti misalnya ia tidak dapat dipercaya untuk mengurus anak karena tidak tercapainya kemaslahatan anak dalam asuhannya. Pendapat ini telah disepakati oleh jumhur *fuqahā*;

¹¹⁷ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh Al-Islāmi wa Adillatuhu...*, Ibid, Jilid X, h. 7297

¹¹⁸ Muhammad Husain al-Zāhābi, *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah baina Mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Ja'fariyah...*, Ibid, h. 374

- 4) *Hādhinah* sudah menikah. Hak seorang *hādhinah* gugur jika ia sudah menikah lagi, kecuali jika nenek anak asuh adalah istri kakeknya, atau *hādhinah* menikah dengan paman anak tersebut. Dalam konteks ini haknya sebagai *hādhinah* tidak gugur karena kakek atau paman termasuk mahramnya si anak. Pendapat ini juga telah disepakati oleh jumhur *fuqahā'*.¹¹⁹

Keempat, mengenai urutan orang-orang yang berhak melakukan *Ḥaḍānah*, adalah sebagai berikut:

- 1) Kerabat pihak ibu dahulukan atas kerabat bapak jika tingkatannya dalam kerabat adalah sama. Nenek wanita didahulukan atas saudara wanita karena anak merupakan bagian dari kakek, maka nenek lebih berhak dibandingkan dengan saudara wanita;
- 2) Kerabat sekandung didahulukan dari kerabat yang bukan sekandung dan kerabat seibu lebih d'iddahulukan atas kerabat seayah;
- 3) Urutan ini adalah urutan yang ada hubungan mahram dengan ketentuan bahwa pada tingkat yang sama pihak ibu didahulukan atas pihak bapak;
- 4) Apabila kerabat yang ada hubungan mahram tidak ada, maka hak *ḥaḍānah* pindah kepada kerabat yang tidak ada hubungan mahram.¹²⁰

Kelima, *Ḥaḍānah* berakhir bila si anak kecil tersebut sudah tidak lagi memerlukan pelayanan wanita, telah dewasa, dan dapat berdiri sendiri, serta telah mampu untuk mengurus sendiri kebutuhan pokoknya, seperti: Makan sendiri, berpakaian sendiri, mandi sendiri. Dalam hal ini tidak ada batasan tertentu tentang waktu habisnya. Hanya saja ukuran yang dipakai ialah *tamyīz* dan kemampuan untuk berdiri sendiri. Jika si anak kecil telah dapat membedakan sesuatu mana yang baik dan buruk, tidak membutuhkan pelayanan wanita dan dapat memenuhi kebutuhan pokoknya sendiri, maka masa *ḥaḍānah*nya telah berakhir. Sebagian *fuqahā'* berpendapat bahwa masa *ḥaḍānah* berakhir, bila mana si anak telah berumur 7 tahun bagi anak laki-laki dan 9 tahun bagi

¹¹⁹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh Al-Islāmi wa Adillatuhu...*, *Ibid*, Jilid X, h. 7310

¹²⁰ *Ibid.*, h. 7300-7303

anak perempuan. Mereka menganggap anak perempuan lebih lama agar dapat meniru kebiasaan-kebiasaan kewanitannya dari ḥādhinah atau ibu pengasuhnya.¹²¹

e. Pandangan Fuqahā' Tentang Biaya Ḥaḍānah al-Mabtūtah

Fuqahā' berkonsensus terhadap ḥaḍānah anak yang ditinggal mati oleh almarhum ayahnya, maka kewajiban *mu'nah* atau biaya ḥaḍānahnya ditanggung juga oleh ahli warisnya. Hal tersebut disepaki oleh banyak kalangan sahabat dan Ṭābi'īn, seperti: Umar bin Khaṭṭāb, Qatadah, Hasan al-Basri, Mujahid, Ishaq bin Rahuwih, Abu Hanifah, dan Ibnu Abi Laila.¹²² Adapun kewajiban tersebut diprioritaskan kepada kerabat dekat keluarga tersebut, seperti hubungan darah, atau status mahram.¹²³ Adapun secara rinci tentang gambaran kewajiban ahli waris menanggung *mu'nah* ḥaḍānah anak-anak yatim yang ditinggal mati oleh almarhum ayahnya di kalangan mazhab Sunni adalah sebagai berikut:

1) Hanafiyah

Kalangan Fuqahā' Hanafiyah menekankan hendaknya yang mengemban ḥaḍānah adalah seorang muslim, tidak berbeda keyakinan dengan anak yatim tersebut dan termasuk ahli waris. Hai ini seperti pernyataan mereka sebagai berikut:

لَا تَجِبُ نَفَقَتُهُ مَعَ اخْتِلَافِ الدِّينِ لِأَنَّ النَّفَقَةَ فِي غَيْرِ الْوَلَادِ تَتَعَلَّقُ بِالْقَرَابَةِ
وَالْمَحْرَمِيَّةِ مُقَيَّدًا بِالْإِرْثِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ.¹²⁴

¹²¹ Sayid Sabiq, *Fīqh al-Sunnah*, Beirut: Dār al-Fikr, 2002, Jilid II, h. 288-289

¹²² Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Syaukani, *Fath al-Qadir al-Jami' Bain al-Fannai al-Riwayah Wa al-Dirayah*, Riyāḍ: Maktabah al-Nāsyir al-Dauli, 2010, Jilid III, h. 282. Bandingkan dengan Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdullah al-Syaukani, *Nail Al-Authar*, taḥqīq: Ishamuddi al-Ḍababī, Kairo: Dār al-Hadīṣ, 1993, Jilid VI, h. 327

¹²³ Wazarah al-Awqāf wa al-Syūn al-Islāmiyah bi al-Kuwait, *al-Ma'usu'ah al-Fiqhiyah al-Kuwaitiyah*, Kuwait: Dār al-Salāsīl, 1404 H, Jilid VI, h. 149

¹²⁴ Ibnu Abidin, Muhammad Amin bin Umar bin Abdul Aziz Abidin Al-Dimasyq, *al-Radd al-Mukhtār 'alā al-Dur al-Mukhtār*, Beirut; Dār al-Fikr, 2002, Jilid III, h. 926. Bandingkan dengan Wahbah Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmi Wa Adillatuhu*, Damaskus: Dār al-Fikr, 2010, Jilid VI, h. 6341

Artinya: Tidak diwajibkan memberikan nafkah manakala status keyakinanya berbeda, karena nafkah diluar hubungan kelahiran atau nasab berkaitan antara hubungan kekerabatan, mahram dengan kewarisan, sebagaimana firman Allah dan bagi ahli waris hendaknya melaksanakan apa dan sebagaimana yang telah diberikan dan diperbuat oleh ayah dari anak tersebut.

Barometer kesamaan keyakinan (seorang muslim) yang menjadi patokan utama adalah orang tua anak yatim tersebut, bukan anak tersebut yang akan diasuh, sebab agama anak tersebut mengikuti agama orang tuanya serta beban *mu'nah ḥaḍānah* juga diwajibkan kepada ahli waris dari almarhum ayahnya.

Al-Zailai'i dari kalangan Hanafiyah menambahkan bahwa landasan hukum seorang ahli waris dalam menggantikan posisi almarhum ayah anak yatim dalam *ḥaḍānah* dan menanggung *mu'nah ḥaḍānah* adalah dengan ketetapan pengadilan dan kepasrahan ahli warisnya.¹²⁵

Pendapat terakhir ini menekankan pentingnya keterlibatan lembaga yudikatif dalam menentukan pihak-pihak yang berkewajiban menanggung biaya *ḥaḍānah* anak yatim dari ahli waris almarhum ayahnya karena hanya melalui institusi ini, seorang warga negara dapat dipaksa untuk melaksanakan kewajibannya dan atau dipidana karena tindakan wanprestasinya.

2) Malikiyah

Al-Barazi'i dari kalangan Malikiyah berpendapat bahwa batas pemberian *mu'nah* atau biaya *ḥaḍānah* bagi anak laki-laki adalah sampai dengan usia akil baligh, dan bagi anak perempuan adalah sampai dengan anak tersebut menikah. Adapun *mu'nah ḥaḍānah* anak yatim, maka kakek atau nenek dari anak tersebut tidak dibebankan kewajiban dalam pengasuhan dan atau memberikan

¹²⁵ Usman bin Ali Fakhruddin al-Zaila'i (selanjutnya disebut al-Zaila'i), *Tabyīn al-Haqāiq Syarh Kanz al-Daqāiq Wa Hāsiyatuh al-Syilbi*, Kairo; Maktabah Umariyah Bulaq, 1313 H, Jilid III, h. 63

mu'nah ḥaḍānah anak tersebut, sebagaimana diwajibkan kepada kerabat yang lainnya, seperti ahli waris atau mahram lainnya.¹²⁶

Pendapat al-Barazī'i tersebut sejalan dengan pendapat Imam Mālik dalam memahami penggalan ayat **وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ** yang bermakna “*dan ahli waris pun berkewajiban demikian*”, dimaksudkan dengan **وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ أَنْ لَا يُضَارَّ**, dan bagi ahli warisnya tidak diperkenankan untuk diberikan beban yang memberatkan kecuali sebatas kemampuan mereka.¹²⁷

Adapun al-Qurṭubī yang juga bermazhab Maliki menafsirkan potongan ayat: **وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ**, adalah dengan mengutip pendapat Qatadah dan sahabat lainnya bahwa kewajiban nafkah anak pada masa pengasuhan juga dibebankan kepada ahli waris baik pria maupun wanita,¹²⁸ tanpa mengecualikan dari jalur *aṣūl* atau kakek dan nenek seperti pendapat Imam Mālik.

Mālikiyah sebagian memberikan keringanan kepada kakek dan nenek anak yatim yang ditinggal mati almarhum ayahnya untuk tidak menanggung biaya *ḥaḍānah*nya tetapi mewajibkan kepada ahli waris lainnya. Adapun sebagian Mālikiyah lainnya mewajibkannya sesuai dengan porsi bagian waris dari almarhum anak yatim tersebut.

3) Syāfi'iyah

Ibnu Hajar al-Haitami dari kalangan Syāfi'iyah berpendapat bahwasanya kewajiban memberikan *mu'nah ḥaḍānah* anak yang ditinggal mati almarhum ayahnya beralih kepada pihak lain yang berstatus mahram anak tersebut dengan syarat kondisi *ḥāḍinah* (ibu yang mengasuh) dalam keadaan sempit, sulit secara ekonomi, dan sangat terbebani secara psikologi. Hal ini dilandasi adanya *qayd* dari Ibnu Abbas dalam menafsirkan penggalan ayat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233: **وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ**, yang bermakna “*dan ahli waris pun berkewajiban demikian*” dengan QS. Al-Ṭalāq: 65:6:

¹²⁶ Khalaf ibnu Abi al-Qasim Muhammad Abu Said ibn al-Barazī'i (selanjutnya disebut al-Barazī'i), *al-Tahzīb fī Ikhtisār al-Mudawwanah*, Dubai; Dār Al-Buhūs Li al-Dirāsāt al-Islāmiyah Wa Ihya' al-Turaṡ al-Islāmi, 2002, Jilid II, h. 404

¹²⁷ Malik bin Anas bin Malik bin 'Amir al-Ashbahi al-Madani, *al-Mudawwanah*, Beirut; Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1994), j.2, h.266.

¹²⁸ Al-Qurṭhubī, *al-Jāmi' li Ahkām Alqur'ān...*, Ibid, Juz II, h. 129

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تَضَارُّوهُنَّ لِيُضَيِّقُوا
 عَلَيْهِنَّ ۚ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ فَإِنْ
 أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۚ وَاتَّمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ ۚ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُم
 فَمَسْزُوعٌ لَهُ الْآخَرَى ۝

Artinya: Dan jika mereka (isteri-isteri yang sudah di^{tal}aq) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak) mu untukmu maka berikanlah kepada mereka upahnya, dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik; dan jika kamu menemui kesulitan, maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya.

Ibnu Abbas berpendapat bahwa *qayd* dari kedua dalil tersebut antara lain: Adanya momen menyusui anak yang ditinggal mati oleh almarhum ayahnya, maka perintah memberikan biaya *ḥaḍānah* tersebut dilandasi oleh hadirnya anak yang belum mampu mandiri dalam kehidupannya, dan pelaksanaan pengasuhan dalam waktu Panjang dan memerlukan biaya yang tidak sedikit, sehingga disyariatkan berkontribusi dalam *mu'nah ḥaḍānah* oleh ahli warisnya.¹²⁹

Al-Sairazī dari kalangan Syāfi'iyah berpendapat bahwa komponen penting dari *ḥaḍānah* adalah biaya atau *mu'nah*, sehingga diperlukan dukungan tanggungjawab ahli waris terhadap *mu'nah ḥaḍānah* anak yatim tersebut dengan keragaman porsi tanggung jawab sesuai besaran warisan masing-masing.¹³⁰

¹²⁹ Ahmad bin Muhammad bin Ali bin Hajar Al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtāj fī Syarh al-Minhāj*, Kairo: Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā li Šāhib Mustāfa Ahmad, 2003, Jilid VIII, h. 345. Bandingkan dengan Badruddin al-Aini Muhammad bin Ahmad bin Musa al-Ghaitabi, *Syarh Sunan Abi Dawud*, Riyadh: Maktabah al-Rasyid, 1999 M/1420 H, Jilid VI, h. 449

¹³⁰ Abu Ishāq al-Sairazī, *al-Muḥaẓẓab*, Mesir: Mathba'ah al-Bābil Halabī, tt., Jilid II, h. 166

Kalangan Syāfi'iyah memiliki keragaman pandangan terhadap kontribusi ahli waris pada *mu'nah ḥaḍānah* anak yatim. Ada yang mengaitkan dengan kondisi *ḥaḍīnah* atau ibu kandung yang mengasuh secara ekonomi tidak mampu dan atau dalam kondisi tertekan secara psikologi terhadap tingkah-laku anak-anak yatimnya karena kehilangan figur ayah dalam kehidupan mereka dan realitas anak yatim yang belum mandiri. Namun pendapat terakhir memberikan penguatan terhadap urgensi akan kontribusi *mu'nah ḥaḍānah* dari ahli waris kepada *al-mabtūtah* sesuai dengan porsi *qismah*-nya.

4) Hanābilah

Ibnu Qudamah dari kalangan Hanābilah mengkomparasi nafkah dengan zakat, bahwasannya zakat terlarang diberikan kepada ahli warisnya, sedangkan nafkah atas anak yang ditinggal mati orang tuanya adalah analogi terbaliknya, sehingga nafkah *ḥaḍānah* tidak diwajibkan kecuali atas dasar kewarisan, pandangan tersebut secara terang disandarkan kepada pendapat al-Kharqī.¹³¹

Sedangkan syarat bolehnya memberikan nafkah antara lain: *Pertama*, mampu secara materi dan tidak dari kalangan yang sulit secara ekonomi; *Kedua*, yang memberikan nafkah merupakan ahli warisnya, berdasarkan QS Al-Baqarah [2]: 233: *وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ*; *Ketiga*, anak tersebut tidak memiliki materi untuk memenuhi kebutuhan hidupnya tanpa dibantu pihak lain.¹³²

Sedangkan al-Zarkasyi dari kalangan Hanābilah berpendapat bahwa dalam menentukan kadar *mu'nah ḥaḍānah* terhadap anak tersebut adalah sebagaimana kadar bagian waris yang diperolehnya. Hal tersebut dapat difahami bahwa kadar tersebut merupakan kadar yang bersifat minimum dari sisi materi, sedangkan dalam

¹³¹ Ibnu Qudāmah, *al-Mughni li Ibni Qudāmah*, Kairo: Matbahaah Al-Gahirah, tt., Jilid VIII, h. 218

¹³² Ibnu Qudāmah, *al-Kāfi fi Fiqh Imam Ahmad*, Kairo: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2004, Jilid III, h. 239. Bandingkan dengan Al-Syaukani, *Nail al-Authār Syarh Muntāqa al-Ahbār*, tahqīq: Muhammad Shubhi bin Hasan Halaq, Beirut: Dār al-Fikr al-Islami, 1997, Jilid VI, h. 327

pelaksanaanya sesuai kadar kemampuan ekonomi pihak yang melaksanakan proses pengasuhan anak tersebut.¹³³

Kalangan Hanābilah, walaupun dengan redaksi pendapat yang beragam, dapat dipahami bahwa mereka bersepakat akan adanya kewajiban dari ahli waris menanggung *mu'nah ḥaḍānah* terhadap anak yatim tersebut.

5. Waris *al-Mabtūtah*

a. Pengertian Waris *al-Mabtūtah*.

Secara etimologi, waris semakna dengan “البقاء” atau kekal yang merupakan salah satu nama dan sifat Allah SWT., yaitu “الباقى” yang bermakna Maha Kekal.

Secara umum maknanya adalah:

اِنْتَقَالُ الشَّيْءِ مِنْ قَوْمٍ إِلَى آخَرِينَ.

Artinya: Berpindahnya sesuatu dari satu kaum kepada yang lain (ahli waris).

Hal yang semakna adalah kalimat:

الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ.¹³⁴

Artinya: Para ulama merupakan pewaris para Nabi.

Merekalah yang mewarisi ilmu pengetahuan yang diajarkan dan disebarkan oleh Nabi Muhammad SAW.¹³⁵

Sedangkan secara terminologinya, *fuqahā'* memiliki keragaman pemahaman dan redaksi definisi terkait suatu disiplin ilmu tersebut, sebagai berikut:

Fuqahā' Hanafiyah mendefinisikan:

١. الْوَرَثَةُ هِيَ اِنْتِقَالُ مَالِ الْغَيْرِ إِلَى الْغَيْرِ عَلَى سَبِيلِ اخْلَاقَةٍ.¹³⁶

¹³³ Syamsuddin Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *Syarh al-Zarkasyi 'alā al-Kharqī*, Riyāḍ: Dār al-Ubaikan, 2003, Jilid VI, h. 13

¹³⁴ Hadis tersebut merupakan penggalan dari hadis yang panjang. Diriwayatkan dari Nabi SAW., dari sahabat Abu Darda'. Al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī*..., *Ibid*, Jilid IX, h. 292

¹³⁵ Ibnu Manẓūr, *Lisān al-Arab*..., *Ibid*, Jilid II, h. 111

¹³⁶ Abdullah bin Mahmud bin Maudud Mujiddin Abu al-Fadl, *Al-Ikhtiyār li Ta'līl al-Mukhtār*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2007, Jilid V, h. 85

Artinya: Kewarisan adalah berpindahnya harta seseorang kepada orang lain melalui proses perhitungan.

Fuqahā' Hanafiyah mendefinisikan dengan redaksi yang lain, sebagai berikut:

٢. الْوَرَثَةُ هِيَ الْأَنْصِبَاءُ الْمُقَدَّرَةُ الْمَسْمُوهُ لِأَصْحَابِهَا.¹³⁷

Artinya: Kewarisan adalah sebuah bagian yang telah ditentukan dan dilekatkan pula kepada siapa bagian tersebut akan diserahkan kepada pemilik haknya.

Fuqahā' Mālikiyah mendefinisikan waris dengan redaksi berikut:

٣. الْوَرَثَةُ هِيَ عِلْمٌ يَعْرِفُ بِهِ مَنْ يَرِثُ، وَمَنْ لَا يَرِثُ، وَمِقْدَارٌ مَا لِكُلِّ وَارِثٍ¹³⁸.

Artinya: Kewarisan adalah ilmu yang digunakan untuk mengetahui dan mengidentifikasi siapa yang berhak untuk mewarisi, dan yang tidak berhak untuk mewarisi, serta mengidentifikasi ukuran setiap harta yang akan diperuntukan bagi setiap ahli waris.

Fuqahā' Syāfi'iyah mendefinisikan waris dengan istilah yang singkan, padat dan bermakna, sebagai berikut:

٤. الْوَرَثَةُ هِيَ نَصِيبٌ مُقَدَّرٌ شَرْعًا لِلْوَارِثِ.¹³⁹

Artinya: Kewarisan adalah bagian yang telah ditentukan secara syar'i at diperuntukan yang berhak atas warisan tersebut.

Fuqahā' Hanabilah mendefinisikan waris sebagai berikut:

٥. الْوَرَثَةُ هِيَ عِلْمٌ قِسْمَةِ الْمَوَارِيثِ وَهُوَ الْمَالُ الْمُخْلَفُ عَنِ الْمَيِّتِ.¹⁴⁰

¹³⁷ al-Syarbini, *al-Iqnā' fī Syarh Matan Abi Syuja'*..., Ibid, Jilid III, h. 2

¹³⁸ Muhammad bin Ahamad Ibnu Arafah al-Dusuki, *Hāsyiah Dusuki 'alā al-Syarh al-Kabīr*, Beirut: Dār al-Fikr al-Arabi, 2003, Jilid IV, h. 456

¹³⁹ Abi Muhammad al-Husain bin Mas'ud bin Muhammad al-Farra, *al-Tahzīb fī Fiqh al-Imam al-Syāfi'i*, tahqīq; Adil Ahmad Abdul Maujud dan Ali Muhammad Muawwad, Beirut: Dār al-Kutub al-Ālamiyah, 1418 H, Jilid V, h. 12

¹⁴⁰ Burhanuddin Ibrahim bin Abdillāh bin Muflih, *al-Mubda' fī Syarh al-Muqna'*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1997, Jilid I, h. 318

Artinya: Kewarisan adalah ilmu pengetahuan yang digunakan untuk pembagian warisan, dan merupakan harta peninggalan dari pemiliknya yang telah meninggal dunia.

Dari beberapa definisi tersebut di atas, baik dari kalangan *fuqahā'* Hanafiyah, Mālikiyah, Syāfi'iyah dan Hanābilah dapat dipahami bahwa konten ilmu waris atau ilmu farā'id adalah sebagai berikut:

- 1) Suatu ilmu yang membahas tentang ketentuan-ketentuan harta yang ditinggalkan oleh seseorang yang meninggal dunia;
- 2) Seluruh anggota keluarga inti (suami-istri dan anak-anak), keluarga dari jalur atas (ayah-ibu, kakek dan nenek dan seterusnya), keluarga dari jalur samping (saudara suami dan istri) dan keluarga dari jalur bawah (cucu, cicit dan seterusnya) ada yang mendapatkan harta waris dan ada yang tidak mendapatkannya, baik terhibab oleh ahli waris yang lain atau karena faktor lainnya;
- 3) Ketentuan jumlah bagian dari harta waris tersebut telah dinaşkan dalam Alqur'ān dan Sunnah;
- 4) Pembagian harta waris hanya dapat dilaksanakan setelah meninggalnya seseorang yang berstatus sebagai pewaris harta tersebut.

b. Dasar Hukum Waris *al-Mabtūtah*

Pada ayat-ayat Alqur'ān berikut akan menerangkan terkait ahli waris, sebagai berikut:

- 1) QS. Al-Nisā' [4]: 12:

﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دِينَ ۚ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن

كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ^ع مِّنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ
بِهَا أَوْ دَيْنٍ^ف وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَلَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ
فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ^ع فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ
شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ^ع مِّنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً
مِّنَ اللَّهِ^ف وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿١٢﴾

Artinya: Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika isteri-isterimu itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat dan atau sesudah dibayar hutangnya. Para isteri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu mempunyai anak, maka para isteri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan sesudah dipenuhi wasiat yang kamu buat dan atau sesudah dibayar hutang-hutangmu. Jika seseorang mati, baik pria maupun wanita yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara pria (seibu saja) atau seorang saudara wanita (seibu saja), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. Tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga itu, sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya dengan tidak memberi mudharat (kepada ahli waris). (Allah menetapkan yang demikian itu sebagai) syari'at yang benar-benar dari Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Penyantun.

Ayat di atas yang merinci warisan *al-mabtūtah*, di dalam penggalan ayat waris pada teks ayat tersebut disebutkan *wa lahunna al-rubu'u* dan pada penggalan lainnya *wa lahunna al-tsumunu* merupakan isyarat pasti dari Allah dengan menghadirkan susunan tata bahasa Arab yang disebut *al-damāir al-ghaibiyah* kata ganti

subjek yang tidak disebutkan, atau kata ganti orang ketiga, dalam ayat tersebut digambarkan apabila suami meninggal dunia, maka suami akan meninggalkan harta warisan dan *al-mabtūtah* tersebut berkedudukan menggantikan suami dalam memiliki, mengurus dan memanfaatkan sebahagian harta warisan suaminya dan beberapa ahli waris lainnya.

Hak *al-mabtūtah* bergantung pada suaminya yang meninggal, apakah ada meninggalkan anak atau tidak dan meskipun dari istri yang lain, bila almarhum berpoligami. Bila *al-mabtūtah* mempunyai anak pria, maka *al-mabtūtah* hanya mewarisi dengan anak prianya saja. Jika *al-mabtūtah* hanya mempunyai anak wanita, maka ia mewarisi bersama anak wanita, saudara almarhum suami, dan orang tua almarhum suami.

Pada ayat tersebut juga dijelaskan bahwa hak waris *al-mabtūtah* itu ada dua macam: Pertama, *al-Mabtūtah* mendapat seperempat atau *al-rubu'u*, bila almarhum suaminya tidak mempunyai anak dan cucu dari anak laki-laki. Kedua, *al-Mabtūtah* mendapat seperdelapan atau *al-sumunu*, bila almarhum suaminya mempunyai anak atau cucu dari anak laki-laki. Pada makna ayat yang terkait dengan cucu, maka ia termasuk dalam pengertian anak. Bila almarhum suaminya berpoligami dengan dua istri, tiga atau empat orang istri, mereka berserikat pada bagian tersebut dengan mendapat pembagian yang sama. Isteri dalam masa '*iddah ṭalāk raj'ī*', tetap mendapat bagian warisan dari suaminya yang meninggal dunia, sebaliknya bila '*iddahnya* telah habis, ia tidak berhak terhadap harta warisan lagi. Isteri yang mendapat harta warisan adalah isteri yang dilakukan perkawinannya sah menurut agama Islam. Jika perkawinannya tidak sah, masing-masing tidak waris mewarisi.¹⁴¹

2) QS. Al-Nisā' [4]: 11:

Ayat kedua berikut ini menerangkan waris dari sudut pembagian sumi atau istri, saudara dari pihak ibu, sebagai berikut:

¹⁴¹ Ibnu al-Kašīr, *Tafṣīr Alqur'ān al-'Aẓīm...*, *Ibid*, Jilid II, h. 201

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً
فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلَا يُؤْتِيهِ
لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ
وَلَدٌ وَوَرِثَتُهُ أَبَوَاهُ فَلِلْمِثْلِ ۚ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِلْمِثْلِ الشُّدُسُ ۚ مِنْ
بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ
لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١﴾

Artinya: Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu, yaitu: Bahagian seorang anak lelaki sama dengan dua bagian orang anak wanita, dan jika anak itu semuanya wanita lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan, jika anak wanita itu seorang saja, maka ia memperoleh separo harta. Dan untuk dua orang ibu-bapak, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak. Jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapaknya saja, maka ibunya mendapat sepertiga. Jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat dan atau sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Al-Qusyairi menafsirkan beberapa hal penting pada ayat di atas, yaitu makna *al-waṣiyyah* adalah suatu perintah atau *al-amr* makna tersebut tepat manakala dilihat dari terjemah ayat yang telah disebutkan di atas, yaitu: Allah mensyari'atkan bagimu. Beliau menjelaskan bahwannya Allah SWT., menjadikan pembagian waris

sebagai ketentuan terhadap yang memiliki hak atasnya melalui dua jalan: pertama, dari sisi *al-farḍu* yaitu ahli waris yang merupakan golongan utama, dan kedua dari sisi *al-ta'ṣīb* yaitu ahli waris yang tergolong karena suatu hubungan atau ikatan (keluarga). Akan tetapi pada bagian kedua lebih kuat dari pada yang pertama, karena pada bagian kedua tersebut memiliki kesempatan untuk memperoleh seluruh *tirkah* atau warisan, sedangkan pada bagian pertama potensi perolehannya hanya sampai pada bagian dua pertiga atau *al-sulusāni*. Akan tetapi proses pembagian senantiasa dimulai melalui golongan yang pertama.¹⁴²

3) QS. Al-Nisā' [4]: 176:

Ayat ketiga menjelaskan tentang kewarisan dari sudut pandang bagian saudara dari selain pihak ibu, saudara dari pihak bapak, sebagai berikut:

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ۚ إِنَّ امْرَأًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ
وَلَهُرَّ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ ۚ فَإِنْ كَانَتَا
أُثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ
حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٧٦﴾

Artinya: Mereka meminta fatwa kepadamu tentang *al-kalalah*. Katakanlah: Allah memberi fatwa kepadamu tentang *kalalah*, yaitu jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara wanita, maka bagi saudaranya yang wanita itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang pria mempusakai (seluruh harta saudara wanita), jika ia tidak mempunyai anak, tetapi jika saudara wanita itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh yang meninggal. Dan jika mereka (ahli waris itu terdiri dari) saudara-saudara laki dan

¹⁴² Abdul Karim bin Hawazin bin Abdul Muluk al-Qusyairi, *Latāif al-Isyārāt*, taḥqīq: Ibrahim al-Basyuni, Kairo: al-Haiah al-Misriyah al-Ammah li al-Turaṡ, tt., Jilid I, h. 316

wanita, maka bahagian seorang saudara pria sebanyak dua bahagian saudara wanita. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, supaya kamu tidak sesat dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu.

Mustafa al-Marāghī menyebutkan di dalam tafsirnya terkait perkatan al-Khattabī yang menerangkan bahwannya ayat yang membahas mengenai *al-kalālah* terdapat pada dua tempat yang strategis pada QS, al-Nisā'. Ayat yang pertama yang menjelaskan makna dari lafaz tersebut secara global dan tanpa penjelasan terdapat pada QS. Al-Nisā' [4]:12: ayat tersebut diturunkan oleh Allah SWT., tepat pada musim dingin atau *al-faṣlu al-syitā'*. Sedangkan ayat yang kedua membahas lebih terperinci dan terdapat beberapa penjelasan, sehingga mulai dapat diambil beberapa pelajaran dan pemahaman penting dari pada ayat tersebut, dengan posisi berlawanan dengan ayat yang pertama diturunkan yaitu pada bagian akhir QS. al-Nisā', dan oleh Allah SWT., ayat tersebut diturunkan pada musim panas atau *al-faṣlu al-ṣaiḥ*.¹⁴³

4) Hadis yang bersumber dari Ibnu Abbas r.a, sebagai berikut:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْخِقُوا
الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوَّلَى رَجُلٍ ذَكَرَ. (رواه البخاري)

Artinya: Dari Ibnu Abbas ra., dari Nabi SAW., bersabda: serahkanlah bagian-bagian itu kepada ahlinya yang berhak, maka selebihnya bagi pria yang paling dekat (hubungan keturunan dengan yang meninggal dunia). (HR. al-Bukhārī)

Ibnu al-Baṭṭāl mempertajam penjelasan terkait potongan kalimat pada matan hadis di atas *awlā al-rajul* bahwannya *‘aṣābah*¹⁴⁴ dari pihak pria dapat d’iddahulukan manakala telah ditunaikan dari ahli waris yang utama, sebagai perumpamaannya adalah bibi dan

¹⁴³ Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*..., *Ibid*, Jilid VI, h. 38

¹⁴⁴ Aṣābah adalah kelompok ahli waris pria yang dapat mengambil seluruh sisa dari seluruh bagian harta waris setelah bagian yang lainnya yang telah ditentukan mengambil bagiannya. Sa’dī abu Jaib, *al-Qāmūs al-Fiqh Lughatan wa Isṭilāhan*..., *bid.*, h.251

paman, putri saudara mayit dan putra saudara mayit, putri dari pihak paman dan putranya. Hal yang banyak disalahfahami adalah misalnya saudara atau *al-akhu wa al-ukhtu* dan saudaranya, kedua orang tua; ayah dan ibu, hal tersebut di luar dari pada konteks *awlā al-rajul* karena Allah SWT., telah merincikan ketentuan masing-masing dalam QS. Al-Nisā [4]: 176.¹⁴⁵

5) Hadis yang bersumber dari Aisyah ra., sebagai berikut:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْخَالُ وَارِثٌ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ. (رواه الترمذي).¹⁴⁶

Artinya: Dari Aisyahra., beliau berkata, Rasulullah SAW., bersabda: Paman dari pihak ibu adalah pewaris bagi yang tidak mempunyai ahli waris. (HR. al-Tirmizi)

Al-Tirmizi menerangkan hadis tersebut memiliki status hadis hasan. Bahwannya Nabi SAW., memberikan bagian waris kepada anak dari pada saudaranya, sebagaimana yang telah disebutkan di dalam hadis Muhammad bin Yahya, beliau berkata: Sabit bin al-Dahdah dengan tidak meninggalkan waris dan juga bagian lainnya, maka hal tersebut disampaikan kepada Rasulullah SAW., maka hal tersebut direspon dengan segera memberikan bagian kepada seorang anak dari pada saudaranya yang bernama Abi Lubābah bin Abdul Munzir.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Abu Ibrahim Muhammad bin Ismail bin Salāh bin Muhammad bin Ali al-Amir al-Yamani al-San'āni (Selanjutnya disebut al-San'āni), *Subul al-Salām Syarh Bulugh al-Marām Min Jam'i Adillat al-Ahkām*, tahqiq: Muhammad Ismail al-Auḍi, Kairo: Dār al-Bayān al-Arabi, 2006, Jilid III, h. 923

¹⁴⁶ Al-Tirmizi, *al-Jāmi al-Kabir: Sunan al-Tirmizi...*, *Ibid*, Jilid III, h. 493

¹⁴⁷ Hamzah Muhammad Qāsim, *Manār al-Qāri Syarh Mukhtasar Ṣaḥih al-Bukhārī*, Riyad: Mat'baah Dār al-Bayān, 1410 H/1990 M, Jilid V, h. 326

6) Hadis Ibnu Mas'ūd, sebagai berikut:

عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَضَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْإِبْنَةِ
النِّصْفَ وَلِإِبْنَةِ الْإِبْنِ السُّدُسَ - تَكْمِلَةَ الثَّلَاثِينَ - وَمَا بَقِيَ فَلِأُخْتٍ. (رواه
الدارقطني)¹⁴⁸

Artinya: Dari Ibnu Mas'ūd ra., berkata: Nabi SAW., menetapkan untuk anak wanita setengah, cucu wanita seperenam – sebagai penyempurna dua pertiga dan selebihnya adalah milik saudara wanita. (HR. *al-Dāruqutnī*)

Al-Qaṣṭalānī menerangkan bahwannya makna dari kosa kata *mā baqiya* adalah sisa bagian sepertiga atau *al-tsulutsu*, dan pada bagian saudara wanita mewarisi secara *ta'sīb* secara hubungan persaudaraan.¹⁴⁹ al-Khaṭṭābī menambahkan seorang saudara memperoleh melalui jalur hubungan persaudaraan, karena dirinya dan anak wanita tersebut secara hubungan kekeluargaan masih dekat. Oleh karena itu dapat disebutkan bahwannya saudara wanita dan anak wanita merupakan '*aṣābah* dan memiliki hubungan keluarga, hal tersebut disepakai oleh mayoritas para sahabat, tabi'in, dan fuqahā', selain Ibnu Abbas yang berbeda pendapat dalam hal ini, beliau menyatakan bahwannya manaka seorang pria wafat dan meninggalkan anak wanita, saudarinya, dan juga ibu kandungnya, maka dalam hal ini bagian setengah diberikan kepada anak wanita sedang saudara wanita tidak memperoleh apapun.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Abu Hasan Ali bin Amr bin Ahmad bin Mahdi bin Masud bin al-Nu'man bin Dinar al-Dāruqutni (Selanjutnya disebut al-Dāruqutni), *Sunan al-Dāruqutni*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2004, Jilid V, h. 141

¹⁴⁹ Abu Abbas Syihabuddin Ahmad bin Muhammad bin Abi Bakr bin Abd al-Muluk al-Qaṣṭalān (Selanjutnya disebut Abd al-Muluk al-Qaṣṭalān), *Irsyād al-Syārī li Syarh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kairo; Matbaah al-Kubra al-Amirah, 1423 H, Jilid IX, h. 439

¹⁵⁰ Abu Abdirrahman Syaraful Haq Muhammad Ali bin Amin bin Haiḍ ar (Selanjutnya disebut Ibnu Haiḍ ar), *Aun Ma'būd Syarh Sunan Abī Dāwūd, ma'a Hāsyiah Ibnu Qayyim: Tahẓīb Sunan Abi Dawud wa Idāhilaluh wa Musykilātuḥu*, Beirut: Dār al-Kutub al-Alamiyah, 1415 H, Jilid VIII, h. 70

7) *Āsar* Zaid bin Ṣabit, sebagai berikut:

عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: وَلَدُ الْأَبْنَاءِ بِمَنْزِلَةِ الْوَلَدِ إِذَا لَمْ يَكُنْ دُونَهُمْ
وَلَدٌ ذَكَرَهُمْ كَذَكَرِهِمْ وَأُنْثَاهُمْ كَأُنْثَاهُمْ يَرِثُونَ كَمَا يَرِثُونَ وَيَحْجُبُونَ كَمَا يَحْجُبُونَ وَلَا
يَرِثُ وَلَدُ الْإِبْنِ مَعَ الْإِبْنِ.¹⁵¹

Artinya: Dari Zaid bin Ṣabit ra., berkata: Anak dari anak pria (cucu) menempati kedudukan anak, apabila seseorang meninggal dunia tidak meninggalkan anak yaitu mereka (cucu) pria sebagaimana menempati kedudukan anak-anak wanita. Mereka cucu mewarisi sebagaimana halnya mereka anak menghibah dan anak laki-laki dari anak laki-laki tidak dapat saling mewarisi saling ada anak pria dari anak pria. Jika orang yang meninggal dunia itu meninggalkan seorang anak wanita dan seorang anak pria dari anak pria (cucu pria) maka anak wanita tersebut memperoleh dan anak pria dari anak pria (cucu pria) memperoleh sisanya.

Anak dari anak almarhum ditetapkan secara konsensus memperoleh bagian dari pada anak, hal tersebut merupakan pendapat yang direspon oleh berbagai kalangan dan menyетуjuinya. Akan tetapi coba bandingkan dengan kasus lain, yaitu manakala seorang anak paman tidak memperoleh atau *mahrūm* dengan hadirnya paman (orang tua anak paman), begitu juga dengan kasus anak dari anak almarhum manakala anaknya tidak ada,¹⁵² akan tetapi kontradiksi pendapat dari kalangan Mālikīyah dan Syāfi'īyah menyebutkan bahwa anak dari anak almarhum memperoleh sisa, simulasinya sebagaimana berikut: seorang istri meninggal dunia dengan ahli waris: Suami, ayah, anak perempuan dan anak dari anak lelaki, dan anak wanita dari anak lelaki, maka pembagian dimulai dari suami memperoleh seperempat, ayah memperoleh seperenam,

¹⁵¹ *Ibid.*, h. 151

¹⁵² Anwarsyah bin Mu'zamsyah al-Kasmiri, *Faiḍ al-Bārī 'ala Ṣaḥīḥ al-Bukhārī...*, *Ibid.*, Jilid VI, h. 333

anak wanita memperoleh setengah, dan sisa yang lainnya yaitu anak dari anak lelaki dan anak wanitanya memperoleh sisanya.¹⁵³

8) Hadis Ali Bin Abi Talib, sebagai berikut:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ أَعْيَانَ بَنِي الْأُمِّ يَتَوَارَثُونَ دُونَ بَنِي الْعَلَاتِ، يَرِثُ الرَّجُلُ أَخَاهُ لِأَيِّهِ وَأُمَّهُ دُونَ إِخْوَتِهِ لِأَيِّهِ. (رواه ابن ماجه)¹⁵⁴

Artinya: Dari Ali bin Abi Talib ra., berkata: Rasulullah SAW., menetapkan bahwannya saudara seibu-sebapak, anak-anak seibu - sebapak saling mewarisi, bukannya saudara sebapa. Seorang lelaki (yang meninggal dunia), mewarisi dari padanya saudaranya yang seibu- sebapak dan bukan saudaranya yang sebapak.

Berdasarkan hadis tersebut, keterangan yang diperoleh antara lain; bahwannya saudara dari pihak bapak dan ibu tidak memperoleh bagian waris manakala bertemu dengan anak lelaki, ayah, akan tetapi memperoleh bagian waris bersama anak wanita dan anak wanita dari anak lelaki. Manakala bagian-bagian utama telah selesai dan masih tersisa, maka saudara dari pihak bapak dan ibu saling berbagai sebagaimana ketentuan dua banding satu, yang terdapat dalam QS. Al-Nisā' [4]: 11: “لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ”, dan manakala tidak terdapat sisa maka tidak ada pembagian.¹⁵⁵ Berdasarkan beberapa naş baik berupa ayat-ayat Alqur'an maupun hadis yang menjadi penafsir ayat-ayat tersebut di atas, dapat dipahami bahwannya pembagian tirkah atau harta yang ditinggalkan oleh almarhum adalah diberikan kepada yang berhak sebagaimana

¹⁵³ Abu Hasan Ali bin Khalaf bin Abd al-Malik Bin al-Baṭṭal (Selanjutnya disebut Ibnu al-Baṭṭal), *Syarh Ṣaḥih al-Bukhari li Bin Baṭṭal, taḥqīq*: Abu Tamim Yasir bin Ibrahim, Riyad: Maktabah al-Rasyid, 1423 H/ 2003 M, Jilid VIII, h. 349

¹⁵⁴ Ibnu Mājah, *Sunan Bini Mājah*..., *Ibid*, Jilid IV, h. 41

¹⁵⁵ Asim al-Namiri Abu Umar Yusuf bin Abdillāh Muhammad bin Abd al-Barr, *al-Istizkār*, taḥqīq: Salim Muhammad al-Aṭa dan Muhammad Ali Muawwad, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2000, Jilid V, h. 333

ketentuan Allah SWT., yaitu kepada “أَقْرَبُ الْعُصْبَةِ بِالنَّسَبِ” para pihak yang lebih dekat secara kekerabatannya.¹⁵⁶

Sedangkan hadis yang menjadi dasar hukum *radd* adalah hadis yang membahas secara umum mengenai pembagian waris,

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَلْحِقُوا
الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرَ. (رواه البخاري)

Artinya: Dikabarkan Musa bin Ismā'il, diceritakan Wahib, diceritakan Bin Tawus, dari Ayahnya, dari Ibnu Abbas r.a, dari Nabi SAW: Serahkanlah bagian-bagian itu kepada ahlinya yang berhak, maka selebihnya bagi pria yang paling dekat (hubungan keturunan dengan yang meninggal dunia. (HR. al-Bukhāri)

Landasan hukum sunnah sahabat lainnya adalah perilaku Umar bin Khattab r.a yang mendapati beberapa persoalan seputar persoalan *aul*, yaitu manakala seorang wanita wafat dan meninggalkan suami dan dua orang saudara kandung wanita, persoalan demikian populer dalam ilmu *farā'id*, bagian yang mesti diterima suami adalah setengah atau *al-nisfu*, sedangkan bagian dua saudara kandung wanita dua pertiga atau *al-tsulutsāni*. Dengan demikian, berarti fardh-nya telah melebihi peninggalan pewaris. Namun demikian, suami tersebut tetap menuntut haknya untuk menerima setengah dari harta waris yang ditinggalkan istri, begitupun dua orang saudara kandung wanita, mereka tetap menuntut dua per tiga yang menjadi hak waris keduanya.

Menghadapi kenyataan demikian Umar merasa tidak menemukan jawaban. Dia berkata: "Sungguh aku tidak mengerti, siapakah di antara kalian yang harus didahulukan, dan siapa yang diakhirkan. Sebab bila aku berikan hak suami, pastilah saudara kandung wanita pewaris akan dirugikan karena berkurang bagiannya. Begitu juga sebaliknya, bila aku berikan terlebih dahulu

¹⁵⁶ Salih bin Fauzan bin Abdullah al-Fauzan, *Tafṣīl al-Farā'id*, taḥqīq al-Mardiyah, Riyāḍ: Maktabah al-Ma'arif, 2006, h. 9

hak kedua saudara kandung wanita pewaris maka akan berkuranglah bagian suami." Umar kemudian mengajukan persoalan ini kepada para sahabat Rasulullah SAW. Di antara mereka ada Zaid bin Ṣabit dan menganjurkan kepada Umar agar menggunakan 'Aul. Umar menerima anjuran Zaid dan berkata: "Tambahkanlah hak para aṣḥabul furudh akan fardh-nya." Para sahabat menyepakati langkah tersebut, dan menjadilah hukum tentang 'aul (penambahan) fardh ini sebagai keputusan yang disepakati seluruh sahabat Nabi saw.¹⁵⁷

1. Aspek-aspek Filosofis Waris *al-Mabtūtah*

Adapun nilai-nilai filosofis yang terkandung dalam penysarian waris dalam hukum keluarga Islam, diantaranya adalah sebagai berikut:

Pertama, Setiap orang yang beriman meyakini bahwa dalam pembagian harta waris dan hal-hal yang terkait dengan kerabat yang mendapatkan bagian dan yang tidak menapatkan bagian harta waris serta besaran bagian mereka masing-masing adalah sesuatu yang telah ditetapkan oleh Allah SWT., sebagai Pembuat Syāri'at Islam yang Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. Hal ini sebagaimana indikasi akhir pada QS. Al-Nisā [4]: 11, yang dalam kajian *Ulūm Alqur'ān* penggalan akhir ayat tersebut dikenal dengan istilah *zuyūl al-āyāt* yang secara umum sangat berkaitan dengan pokok pembahasan yang terkandung pada ayat tersebut "وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا" adalah Allah SWT., yang ingin menjelaskan bahwa zat-Nya adalah Maha mengetahui segala sesuatu dan Maha bijaksana dalam mengatur pembagian waris yang telah ditentukan, terutama warisan bagi seorang wanita yang berstatus janda karena ditinggal mati oleh suaminya;¹⁵⁸

Kedua, kewarisan merupakan suatu ilmu yang di dalamnya berupa aturan yang dikonstruksi secara langsung oleh Allah SWT., sebagai tata kelola yang sangat adil dan bijaksana, sehingga jalur dan porsi pembagian warisan antara satu dengan lainnya terdapat hukum yang adil, tertib, serta tidak dapat dimanipulasi oleh manusia. Manakala terdapat kecurangan di dalamnya, maka

¹⁵⁷ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi Wa Adillatuhu*..., *Ibid.*, Jilid X, h. 7819

¹⁵⁸ Sayyid Qutub, *Fī Zilāl Alqur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-Islamiyah, 1412 H, Jilid I, h. 593

diberikan sangsi tidak penerima pembagian warisan bagi yang mencurangnya “عُوقِبَ بِجُرْمَانِهِ” dengan larangan menerima bagiannya yang dihukumi haram.¹⁵⁹ Ketentuan hukum waris bagi *al-Mabtūtah* terdapat dua kategori yang hadir dengan kriteria yang berbeda, antara memperoleh seperempat dan atau seperdelapan yang terdapat beban *Ḥaḍānah* terhadap anak-anak *al-Mabtūtah* tersebut. Kebijakan tersebut terlihat manaka seorang wanita yang berstatus *al-Mabtūtah* yang memiliki anak, maka perolehan bagian warisannya lebih besar ketimbang yang tidak memiliki anak. Di sinilah asas keadilan dalam tata kelola kewarisan sangat terasa, karena salah satu sifat Allah SWT., adalah Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana;

Ketiga, Hukum kewarisan Islam secara umum tidak sedikitpun meninggalkan satu perkara yang menimbulkan pertentangan yang fatal dalam hal pembagian harta waris yang ditinggalkan oleh almarhum, sehingga segala hal yang berkaitan dengan pembagian warisan dan akibat hukumnya terstruktur dengan harmoni. Konstruksi hukum waris Islam ini mengindikasikan bahwa hak-hak keperdataan yang dimiliki oleh masing-masing anggota keluarga dilindungi dan dijamin terpenuhinya hak-hak tersebut.¹⁶⁰ Manakala seorang wanita yang berstatus *al-mabtūtah* dalam keadaan tidak memiliki anak, maka perolehannya adalah seperempat, secara prinsip wanita tersebut terlarang untuk memperoleh dua kali lipat dari bagian seperdelapan tersebut yang diperuntukkan memang untuk wanita yang berstatus *al-mabtūtah* dan memiliki anak;

Keempat, Dalam hal pembagian waris antara pria dan wanita dua banding satu, aspek filosofis hukum kewarisan Islamnya adalah secara kasat mata, seolah-olah tidak memperhatikan persoalan wanita, karena secara aturan yang diberlakukan bahwa wanita akan memperoleh setengah bagian dibandingkan dengan kaum pria. Dalam hal ini, secara esensi dan dimensi kemanusiaan, seorang wanita senantiasa membutuhkan perlindungan, maka kaum prialah yang menjadi pelindung dan pengayom dalam berbagai

¹⁵⁹ Husnain Muhammad Makhluḥ, *al-Mawāris fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, tahqīq; Muhammad Siddiq al-Misyawī, Kairo; Dār al-Fadīlah, 2000, h. 7

¹⁶⁰ *Ibid.*

permasalahan, dan tabiat dasar seorang pria adalah memiliki karakter *qawwām* (melindungi dan mengayomi) atas kaum wanita, sehingga Allah SWT., melebihkan bagian kewarisannya dari kaum wanita, sebagai kompensasi jasa memuliakan dan memberikan perlindungan kepada kaum wanita;¹⁶¹

Kelima, kaum pria wajib berdiri tegak dan bekerja keras dalam memperjuangkan kehidupan keluarganya. Artinya kaum pria dituntut untuk maju ke depan dalam mencari rezeki bagi keluarganya dengan mencurahkan seluruh tenaga dan pikiran dalam memperjuangkan kehidupan dan masa depan keluarganya dalam bentuk memperoleh harta yang cukup secara halal, dan tidak membiarkan keluarganya hidup dalam kemiskinan dan kesengsaraan. Secara umum, aktifitas seorang kepala keluarga identik dengan pekerja lapangan demi mencukupi kebutuhan keluarga. Ketika aset kekayaan telah terkumpul, maka tugas wanitalah sebagai seorang istri memanage penggunaannya dalam hal-hal kebaikan, agar ekonomi keluarga tumbuh dan berkembang dan tidak sebaliknya. Korelasi ini menjadi justifikasi akan kebenaran ketentuan *furūd al-muqaddarah* (jumlah bagian ahli waris yang telah ditentukan dalam Alqur'ān dan hadis), sehingga tidak diragukan lagi tentang akurasi ketentuan Allah SWT., bagi sekalian umat manusia;¹⁶²

Keenam, status manusia dan aset kekayaan, terdapat aturan hukum yang mandiri antara kedua dengan istilah pemilik aset kekayaan dan aset kekayaan itu sendiri. Pemilik aset kekayaan adalah yang menguasai aset kekayaan itu secara penuh, maka aset kekayaan pada dasarnya tidak akan dikuasai dan dimiliki oleh pemiliknya selamanya. Hal ini didasarkan pada realitas, ketika pemilik aset kekayaan tersebut meninggal dunia, maka aset kekayaan tersebut berpindah kepada pemilik yang baru yang

¹⁶¹ Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah, *Ilām al-Murwāqīn 'an Rabb al-'Ālamīn...*, *Ibid*, Jilid I, h. 150

¹⁶² Muhammad bin al-Amir bin Mukhtar bin Abd al-Qasir al-Syinqīṭī (Selanjutnya disebut al-Syinqīṭī), *Adwā' al-Bayān fī Idāh Alqur'ān bi Alqur'ān*, Beirut: Dār al-Fīkr li al-Tibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 1995, Jilid I, h. 308

selanjutnya disebut sebagai ahli waris yang akan memanfaatkan aset kekayaan tersebut di kemudian hari,¹⁶³

Ketujuh, pensyari'atan hukum waris Islam dengan menggunakan asas kekerabatan tidak serta merta tanpa nilai filosofi yang agung. Keagungan nilai-nilai yang terdapat di dalamnya diantaranya adalah bahwa pertimbangan Allah SWT., bagi umat manusia yang merasa senang dan bahagia manakala memperoleh rezeki dan aset kekayaan yang cukup, dan bahkan melebihi dari perolehan manusia lain baik yang perolehannya dengan usaha mandiri maupun memperoleh tanpa usaha sebagai ahli waris dari almarhum. Hal ini mengindikasikan karakter dasar manusia yang sangat mencintai aset kekayaan, sebagaimana Allah SWT., gambarkan dengan sebutan *hubban jamman*. Nilai-nilai filosofi yang terkandung pada kekerabatan tersebut adalah agar seseorang merasa tenang dan tidak cemas akan hilangnya kepemilikannya berupa aset kekayaan yang telah dikumpulkan semasa hidupnya, serta tidak akan sia-sia apa yang telah diusahakannya selama masa hidupnya yang pada gilirannya dibagi-bagikan kepada kerabatnya yang lain dalam bentuk pembagian waris, karena kehadiran manusia di dunia hendaknya memberikan kontribusi masalah bagi dirinya, keluarga dan umat manusia pada umumnya sebagai manifestasi nilai-nilai luhur keyakinan agamanya,¹⁶⁴

Kedelapan, hukum kewarisan Islam merupakan persoalan yang tidak dapat diselesaikan dan dilaksanakan manakala seseorang tidak tunduk terhadap hukum-hukum Allah yang telah tetapkan dalam syāri'at-Nya. Dimensi akal dan hati adalah dualisme yang dapat disatukan dalam melihat dan memahami nilai-nilai filosofi yang terkandung di dalam ketentuan hukum kewarisan Islam. Pondasi akal yang jernih, hati yang tenang dan keimanan yang kokoh kepada Allah adalah sikap yang mulia dalam menerima prinsip-prinsip pembagian dan ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah

¹⁶³ Maryam Ahmad al-Dagistani, *al-Mawāris fī Syarī'ah Islāmiyah 'alā Mazāhib al-Arba'ah wa al-Amalu Alaihi fī al-Mahākam al-Misriyah*, Kairo; Dār al-Kurub al-Misriyah, 2001, Jilid I, h. 17

¹⁶⁴ Muhammad Mustafa al-Syalabi, *Ahkām al-Mawāris Baina al-Fiqhī wa al-Qānūn*, Beirut: Dār al-Nahdah al-Arabiyah, 1998, h. 22-23

SWT., dalam hukum kewarisan yang dipenuhi asas keadilan dan nilai-nilai kebaikan umat manusia.¹⁶⁵

Segala ragam dari nilai-nilai filosofi yang terkandung di dalam hukum waris adalah mengandung asas manusiawi dan pada setiap detil persoalan di dalam pembagian waris mengandung unsur-unsur hikmah dan keadilan.

2. Ketantuan-ketentuan Hukum tentang Waris *al-Mabtūtah*

Al-Mabtūtah memiliki beberapa ketentuan hukum waris, sebagai berikut:

Pertama, *al-Mabtūtah* memperoleh hak waris dari suami yang meninggal dengan sebab adanya tali perkawinan yang sah di masa hidupnya. Perkawinan yang sah menurut hukum keluarga Islam adalah terpenuhi syarat dan rukun nikah dalam melaksanakan akadnya. Dalam praktik perkawinan di Indonesia, hukum perdata Islam sudah menjadi hukum formil dan berlaku pada masyarakat Islam di Indonesia, sehingga perkawinan yang sah bagi ummat Islam di Indonesia adalah bila dicatatkan pada Kantor Urusan Agama (KUA);

Kedua, syarat seseorang dapat mewarisi:

- a. Meninggal dunianya pewaris, baik meninggal dunia secara hakiki (sesungguhnya), meninggal dunia hukmi (menurut Putusan Hakim) dan meninggal dunia taqdiri (menurut dugaan). Tanpa ada kepastian, bahwa pewaris meninggal dunia, warisan tidak boleh dibagi-bagikan kepada ahli waris;
- b. Masih hidup ahli waris pada saat pewaris meninggal dunia. Ahli waris merupakan pengganti untuk menguasai warisan yang ditinggalkan oleh pewaris. Perpindahan hak melalui jalur sesudah pewaris meninggal dunia, ahli waris disyaratkan masih berstatus hidup;
- c. Mengetahui status dan kedudukan kewarisan seseorang terhadap orang yang meninggal dunia. Misalnya, hubungan suami-isteri,

¹⁶⁵ Abbas Muhammad al-Aqqad, *al-Falsafah Al-Qur'ānīyah*, Kairo; Muassasah al-Hidawi li al-ta'lim wa al-Ṣaḡāfah, 2012, h. 71

hubungan orang tua-anak dan hubungan saudara, baik sekandung, seapak maupun seibu.¹⁶⁶

Ketiga, Tidak semua ahli waris mendapatkan harta kekayaan yang ditinggalkan oleh almarhum. Ada beberapa hal yang menghalangi ahli waris untuk mendapatkan harta warisan. Adapun halangan tersebut antara lain:

- 1) Pembunuhan. *Fuqahā'* sepakat bahwa pembunuhan tidak bisa menerima warisan, hal ini berdasarkan orang yang membunuh sesamanya, berarti ia telah berbuat dosa, dan dosa pembunuhan tidak bisa dijadikan alasan atau sebab menerima warisan.¹⁶⁷ *Fuqahā'* sepakat bahwa pembunuhan merupakan penghalang untuk mewaris, maka mereka berbeda pendapat mengenai jenis-jenis pembunuhan yang menjadi penghalang untuk mewaris. Perbedaan pendapat di kalangan *fuqahā'* muncul mengenai jenis pembunuhan yang dilakukan tanpa kesengajaan. *Fuqahā'* Hanafiyah membagi pembunuhan menjadi 2 (dua) jenis, yaitu pembunuhan langsung (*mubāsyarah*) dan pembunuhan tidak langsung (*tasabbub*). Pembunuhan yang langsung tersebut dibagi lagi menjadi empat,¹⁶⁸ yakni pembunuhan dengan senganja, pembunuhan yang serupa sengaja, pembunuhan yang tidak dengan sengaja dan pembunuhan yang dipandang tidak dengan sengaja. *Fuqahā'* Hanafiyah berpendapat bahwa pembunuhan langsung merupakan penghalang untuk mewaris, sedangkan

¹⁶⁶ Ibrahim Abdilllah bin Ibrahim, *al-Aẓb al-Faid Syarh Umdah al-Farāid*, Kairo; Matba'ah al-Musahim, 2003, Jilid I, h. 16

¹⁶⁷ Mustafa al-Khafāji, *Ahkām al-Mawāris fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah Wama 'alaihi al-Amal fī al-Mahākīm al-Miṣriyah*, Kairo; Matbaah Dār al-Nasyr al-Šaqāfah, 2008, h. 32

¹⁶⁸ Jumhūr *fuqahā'* membagi tindak pidana pembunuhan tersebut kepada tiga macam sebagai berikut:

- 1) Pembunuhan sengaja atau “قتل العمد” yaitu, suatu pembunuhan yang disengaja, dibarengi dengan rasa permusuhan, dengan menggunakan alat yang biasanya dapat menghilangkan nyawa, baik secara langsung maupun tidak, seperti menggunakan senjata, kayu atau batu besar, atau melukai seseorang yang berakibat pada kematian;
- 2) Pembunuhan semi sengaja atau “قتل شبه العمد” yaitu suatu pembunuhan yang disengaja, dibarengi dengan rasa permusuhan, tetapi dengan menggunakan alat yang biasanya tidak mematikan, seperti memukul atau melempar seseorang dengan batu kecil, atau dengan tongkat atau kayu kecil;
- 3) Pembunuhan tersalah atau “قتل الخطأ” yaitu suatu pembunuhan yang terjadi bukan dengan disengaja, seperti seseorang yang terjatuh dari tempat tidur dan menimpa orang yang tidur di lantai sehingga ia mati, atau seseorang melempar buah di atas pohon, ternyata batu lemparan itu meleset dan mengenai seseorang yang mengakibatkannya tewas. Kementerian Wakaf dan Urusan Keislaman, *Al-Mausū'ah al-Fiqhiyah al-Kuwaitiyah*..., *Ibid*, Jilid V, h. 53

pembunuhan tidak langsung, bukan merupakan penghalang untuk mewaris;¹⁶⁹

- 2) Fitnah, Dalam KHI Pasal 173 bahwa hakim bisa memutuskan adanya halangan menjadi ahli waris antara lain sebagai berikut: dipersalahkan secara fitnah telah mengajukan pengaduan bahwa pewaris telah melakukan kejahatan yang diancam dengan hukuman 5 tahun penjara atau lebih berat. Ketentuan ini tidak terdapat dalam literature fikih secara persis tetapi ada yang berdekatan yaitu kalau melihat pendapat dari Imam Malik beliau mengatakan bahwa pembunuhan yang menjadi *mawānī' al-irs'* (sebab-sebab terhalang memperoleh harta waris) harus ada dalam unsur yang bermaksud dengan sengaja dan permusuhan.¹⁷⁰
- 3) Berlainan agama. Islam menetapkan bahwa tidak ada antara orang muslim dengan orang kafir meskipun diantaranya ada hubungan yang menyebabkan kewarisan atau ada wasiat maka wasiat itu wajib dilaksanakan sedang hak waris antara kedua tetap terhalang, sebab perbedaan agama menyebabkan terhalangnya hak waris, hal ini berdasarkan sabda Nabi SAW:

عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ.¹⁷¹

Artinya: Dari Usamah bin Zaid ra., berkata: Sesungguhnya Nabi SAW., bersabda: orang Islam tidak dapat mewarisi harta orang kafir dan orang kafir pun tidak dapat mewarisi harta orang Islam.

Sedangkan berlainan mazhab fiqih atau aliran dalam teologi Islam, menurut kesepakatan para *Fuqahā'*, bukan merupakan penghalang untuk mewaris, karena mereka itu tetap sesama muslim.¹⁷²

¹⁶⁹ Abi al-Hasan Yusuf bin Muhammad Umar bin al-Mardawi, *al-Kifayāt fī al-Farā'id*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995, h. 46

¹⁷⁰ Muhammad Abu Zahra, *Ahkām al-Tirakat wa al-Mawāriṣ*, Beirut: Dār al-Fīkr al-Arabi, 1993, h. 27

¹⁷¹ Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī...*, *Ibid*, Jilid VIII, h. 156

¹⁷² *Ibid*.

Keempat, dasar hukum penetapan saling mewarisi karena sebab pernikahan adalah QS. Al-Nisā [4]: 12. Pada penggalan awal ayat tersebut menggunakan kata *azwāj* yang secara bahasa berarti pasangan (suami istri), menunjukkan dengan jelas bahwa ada hubungan saling mewarisi antara suami dan istri. Jika hubungan nasab dapat saling mewarisi karena adanya hubungan darah, maka hubungan saling mewarisi antara suami istri disebabkan karena adanya hubungan hukum antara suami dan istri tersebut;¹⁷³

Kelima, berlakunya sebab mewarisi antara suami istri didasarkan pada dua syarat, yaitu pernikahan yang sah dan kedua pasangan masih terikat dalam satu ikatan pernikahan pada saat salah satu diantara suami-istri meninggal dunia, atau masih menjalani masa '*iddah ṭalāk rajī*', dimana selama masa '*iddah ṭalāk rajī*' suami masih dapat rujuk kepada istrinya, begitu juga pada pembagian waris, suami atau istri masih dapat saling mewarisi;¹⁷⁴

Keenam, seorang janda karena kematian suami mendapat bagian seperempat kalau si suami tidak meninggalkan anak, dan seorang janda karena kematian suami mendapat bagian seperdelapan kalau si suami meninggalkan anak;¹⁷⁵

Ketujuh, ketentuan hukum lain terdapat dalam QS. Al-Nisā [4]: 11, diantaranya adalah pelaksanaan pembagian harta warisan tersebut dilakukan sesudah dibayarkan wasiat dan atau hutang si mayyit;¹⁷⁶

Kedelapan, *al-Mabtūtah* merupakan ahli waris utama sehingga tidak terhalang (*mahjūb*) oleh ahli waris yang lain. Walau demikian, bila tidak bersama anak, *al-mabtūtah* tidak bisa mewarisi seluruh harta warisan, namun ia mewarisi bersama orang tua dan saudara-saudara pewaris;¹⁷⁷

Kesembilan, hukum waris tidak dapat dipisahkan dengan hukum perkawinan, karena disebabkan hal-hal sebagai berikut:

¹⁷³ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, Jakarta: Kencana, 2004, h. 188

¹⁷⁴ *Ibid.*, h. 192

¹⁷⁵ al-Imam Muhammad bin Abi Nasr, *I'lām al-Nubalā bi ahkām Mirās al-Nisā'*, San'a: Mat'ba'ah al-Mukhassasah, 2004, h. 37

¹⁷⁶ Sajuti Talib, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 1995, h.13

¹⁷⁷ Afdol, *Penerapan Hukum Waris Islam Secara Adil*, Surabaya: Airlangga University Press, 2003, h. 83

- 1) Penentuan ahli waris dimulai dari adanya perkawinan, sehingga *al-Mabtūtah* adalah ahli waris, demikian juga hasil perkawinan berupa anak keturunan perkawinan mereka adalah ahli waris;
- 2) Penentuan harta waris didasarkan pada separuh harta bersama yang diperoleh selama perkawinan, ditambah dengan harta bawaan.¹⁷⁸

Dari paparan beberapa ketentuan-ketentuan hukum tersebut, dapat diambil beberapa pemahaman penting, yaitu seorang wanita yang ditinggal mati oleh suaminya yang sah, memiliki hak bagian atas warisan dari suaminya. Hak tersebut secara umum merupakan kesalingan antara suami dan istri di dalam pernikahan. Dengan artian, manakala istri dahulu yang meninggal, suami akan memperoleh perlakuan serupa. Hak waris bagian istri merupakan waris utama sehingga tidak ada potensi keterhalangan oleh ahli waris lainnya. Hal tersebut karena adanya ikatan yang kuat antara keduanya, yaitu ikatan pernikahan yang sah.

Adapun contoh pembagian warisan terkait dengan *al-Mabtūtah* adalah sebagai berikut:

No	Ahli Waris	Jumlah Bagian	Hasil
1	Suami meninggal dunia dengan meninggalkan <i>tirkah</i> Rp. 100. 000.000, -dan ahli waris sebagai berikut:		
	a. Seorang istri;	$1/8=3/24$	Rp. 12.500.000,-
	b. Dua anak lk;	Aşābah bil ghairi	Rp. 52.333.332,-
	c. Satu anak pr;	Aşābah bil ghairi	Rp. 13.083.333,-
	d. Ayah	$1/6=4/24$	Rp. 16. 666.667,-
	e. Ibu.	$1/6=4/24$	Rp. 16. 666.667,-
	Ahli waris yang terhijab hirmān:		
	a. Cucu lk dan pr oleh anak lk;		
	b. Sdr lk dan pr kandung oleh anak lk, ayah		
	c. Sdr lk dan pr seayah/seibu oleh anak lk, ayah		
	d. Kakek dan nenek oleh ayah		

¹⁷⁸ *Ibid.*, h. 67

	dan ibu.		
2	Suami meninggal dunia dengan meninggalkan <i>tirkah</i> Rp. 100. 000.000, -dan ahli waris sebagai berikut:		
	a. Seorang istri;	$1/8=3/24$	Rp. 12.500.000,-
	b. Seorang anak lk;	Aşābah bil ghairi	Rp. 27.083.333,-
	c. Dua anak pr;	Aşābah bil ghairi	Rp. 27.083.333,-
	d. Ayah	$1/6=4/24$	Rp. 16. 666.667,-
	e. Ibu.	$1/6=4/24$	Rp. 16. 666.667,-
	Ahli waris yang terhijab hirmān: a. Cucu lk dan pr oleh anak lk; b. Sdr lk dan pr kandung oleh anak lk, ayah c. Sdr lk dan pr seayah/seibu oleh anak lk, ayah d. Kakek dan nenek oleh ayah dan ibu.		
3	Suami meninggal dunia dengan meninggalkan <i>tirkah</i> Rp. 100. 000.000, -dan ahli waris sebagai berikut:		
	a. Seorang istri;	$1/8=3/24$	Rp. 12.500.000,-
	b. Dua anak lk;	Aşābah bil ghairi	Rp. 56.666.666,-
	c. Satu anak pr;	Aşābah bil ghairi	Rp. 14.166.667,-
	d. Ibu.	$1/6=4/24$	Rp. 16. 666.667,-
	Ahli waris yang terhijab hirmān: a. Cucu lk dan pr oleh anak lk; b. Sdr lk dan pr kandung oleh anak lk, ayah c. Sdr lk dan pr seayah/seibu oleh anak lk d. Kakek dan nenek oleh ibu.		
4	Suami meninggal dunia dengan meninggalkan <i>tirkah</i> Rp. 100. 000.000, -dan ahli waris sebagai berikut:		
	a. Seorang istri;	$1/4=3/12$	Rp.25.000.0000,-
	b. Ibu;	$1/4=3/12$	Rp.25.000.0000,-

	c. Ayah.	$\frac{1}{2}=6/12$	Rp.50.000.0000,-
	Ahli waris yang terhibab hirmān: Kakek dan nenek oleh ayah dan ibu.		
5	Suami meninggal dunia dengan meninggalkan tirkah Rp. 100. 000.000, -dan ahli waris sebagai berikut:		
	a. Istri (4 orang)	$1/8=5/40$	Rp. 8000000,-
	b. Anak lk (12 anak)	Aṣābah bil ghairi a:Rp. 5.833.333,-	Rp.73.000.000,-
	c. Anak pr (6 anak)	Aṣābah bil ghairi a:Rp. 2.916.667,-	Rp.18.399.996,-
	Ahli waris yang terhibab hirmān: a. Cucu lk dan pr oleh anak lk; b. Cucu pr oleh anak pr;		

e. Pandangan *Fuqahā'* Tentang Waris *al-Mabtūtah*

Salah satu *fuqahā'* kontemporer, Wahbah al-Zuhaili berpendapat bahwa *al-mabtūtah* tetap memperoleh bagiannya, baik *al-mabtūtah* tersebut dalam status keturumannya telah memiliki anak atau belum, atau dalam status perkawanan dengan suaminya yang meninggal belum pernah digauli.¹⁷⁹

Ibnu al-Aṭīyah seorang faqīh dan mufasssir dari kalangan Mālikiyah berpendapat terkait bagian waris *al-mabtūtah*, bahwa manakala wanita yang berstatus sebagai janda dan memiliki madu atau suaminya memiliki beberapa istri pada masa hidupnya, maka kedua bagian tersebut yaitu seperempat dan seperdelapan tadi diperoleh dan dibagi secara merata di antara para istri almarhum.¹⁸⁰ Oleh karena itu, tradisi yang berlangsung pada beberapa masyarakat adalah mendahulukan bagaian istri tertua dengan setengah bagian dari seluruh harta yang dimiliki oleh suaminya, dan baru kemudian setengah lainnya dibagi untuk pembagain ahli waris lainnya. Namun

¹⁷⁹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr, fī al-Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Damaskus; Dār al-Fikr, 1418 H, Jilid III, h. 612

¹⁸⁰ Abi Muḥamad Abdul Haq Ibnu Atiyah, *al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-Azīz, tahqīq; Abdullah binIbrahim al-Ansari* Qatar: Idārah al-Syuūn al-Islāmiyah-Wazārat al-Awqāf al-Diniyah, 2007, Jilid II, h. 485

hal ini tidak sejalan dengan apa yang diamanatkan pada QS. Al-Nisā [4]: 12.

Ibnu ‘Ādil al-Dimasyqi seorang faqīh mazhab Hanbali pada abad ke delapan hijriyah turut menuturkan susunan dan tata bahasa yang digunakan pada ayat yang membahas waris *al-mabtūtah*, dalam redaksi yang digunakan pada penggalan ayat yang membahas waris pada QS. Al-Nisā [4]: 12:

....فَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّنَىٰ.

adalah kata ganti yang digunakan pria ada kata ganti audiens atau *al-mukhābah*, sedangkan kata ganti yang diperuntukan untuk wanita menggunakan kata ganti orang ketiga atau *al-ghāibah*. Hal tersebut menunjukkan waris pria lebih utama dibandingkan wanita. Hal tersebut merupakan tuntunan ilahi yang secara falsafah tasyri’ memiliki tujuan dan hikmah tertentu yang secara umum hukum Islam tidak lain tujuannya untuk kemasalahatan umat manusia sendiri.¹⁸¹

Imam al-Syāfi’i dan Ahmad bin Hanbal memberikan penafsiran bahwa status seorang suami setelah ditinggal mati oleh istrinya adalah tetap berstatus sebagai suaminya atau pasanganya dengan judul besar : “الْخَلَافُ فِي غُسْلِ الزَّوْجِ زَوْجَتَهُ بَعْدَ مَوْتِهَا”, sehingga muncul perdebatan dalam hal pembolehkan seorang suami yang hendak memandikan istrinya setelah meninggal sebelum dikafani dan dikuburkan. Kesepakatan keduanya adalah bahwannya seorang suami diperbolehkan memandikan istrinya setelah wafatnya. Landasan teori yang digunakan adalah QS. Al-Nisā [4]: 12: Pada redaksi ayat “وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ”, dan bagimu seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu. Allah SWT., menyebutkan bahwa yang telah meninggal masih tetap dan berstatus sebagai istri atau “فَسَمَاهَا زَوْجَةً بَعْدَ مَوْتِهَا”.¹⁸²

¹⁸¹ Abu Hafs Umar Ali Bin Adil al-Dimasyqi, *al-Lubāb fī Ulūm al-Kitāb*, tahqīq; Adil Ahmad Abdul Wujud dan Ali Muhammad Muawwad, Beirut: Dār al-Kutub al-Alāmiyah, 1998, Jilid VI, h. 223

¹⁸² *Ibid.*

Abu Hanifah dalam pembahasan seputar permasalahan tema fikih tersebut di atas “الْخِلَافُ فِي غُسْلِ الرَّوْجِ زَوْجَتُهُ بَعْدَ مَوْتِهَا”¹⁸³, yaitu sepasang suami istri manakala salah satu diantara keduanya meninggal dunia, maka tidak dianggap sebagai sepasang suami istri. Dalil yang digunakan adalah rasio, sebagaimana disebutkan: “لَا يَجِلُّ وَطْؤُهَا بَعْدَ الْمَوْتِ”¹⁸⁴ jika telah meninggal salah satu di antara keduanya, maka tidak diperkenankan untuk bersenggama.

Ibnu ‘Ādil al-Dimasyqi memberikan komentar atas pendapat Abu Hanifah tersebut dengan menyebutkan ayat “وَلَكُمْ يَصِفُ مَا تَرَكَ”¹⁸⁵ adalah bersifat metafora, atau dikenal juga dengan istilah *majāz*, sedangkan dalam hal tema yang sedang diperbincangkan dalam suatu permasalahan fikih manakala mengalami silang pendapat, maka diutamakan untuk *takhsīs*¹⁸³ dari pada menggunakan *majāz*¹⁸⁴. Pendapat di atas dalam mengomentari tidak bolehnya seorang suaminya memandikan istrinya dengan landasan teori karena telah dilarangnya bersenggama antara keduanya adalah kurang tepat, karena dalam hukum Islam itu sendiri, semasa keduanya menjalani kehidupan rumah tangga, telah mengalami beberapa masa dimana dilarang untuk bersenggama, misalnya pada masa haid, nifas, dan juga pada siang hari di bulan Ramadhan, termasuk saat melaksanakan atau hendak melaksanakan shalat lima waktu, dan juga saat melaksanakan ibadah haji.¹⁸⁵

Syabakat al-Islamiyah yang merupakan blok fatwa hukum Islam dengan nama website Islamweb. net,¹⁸⁶ dan telah dibukukan pada 1 Zulhijjah 1430 H, juga membahas salah satunya tentang permasalahan terkait waris *al-mabtūtah* dengan merekomendasikan bahwa permasalahan yang demikian diselesaikan pada pengadilan agama yang memiliki kompetensi absolut dan memiliki kewenangan

¹⁸³ *Takhsīs* adalah “بيان المراد باللفظ”, menjelaskan (menyebutkan) tujuan atas suatu lafaz kata dan “لفظ وضع للدلالة على فرد واحد بالشخص” lafaz yang menjelaskan dan menunjukkan sutau hal dalam bentuk tunggal perorangan. Abdul Wahab Khalaf, *Ilm al-Uṣūl al-Fiqh*, Kairo; Maktabah al-Dakwah al-Islāmiyah, 1999, h. 182

¹⁸⁴ *Majāz* adalah “القول الذي يدل بتقدير الأصل دون تحقيقه”, Perkataan yang menunjukkan suatu hal tanpa menyebutkan aslinya. Abu al-Fida Ali bin Aqil bin Muhammad Aqil al-Baghdadi Al-Zafari, *al-Wāḍiḥ fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Muassasah al-Risalah li al-Tab’ah wa al-Tauzi’, 1999, h. 127

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ Website Islamweb. net telah menghimpun dan mengarsipkan setidaknya mencapai 90.751 (sembilan puluh ribu tujuh ratus lima puluh satu) fatwa yang akhir-akhir ini popular serta menjadi rujukan banyak kalangan dari para pembaca dan penggiat atau peneliti hukum Islam.

dalam hal pembagian waris *al-mabtūtah*, karena esensi persoalan pembagian, penentuan ahli waris mana yang harus menerima atau tidak menerima bagian waris, tidak cukup hanya ditetapkan dengan fatwa semata, melainkan perlu putusan yang memiliki kekuatan hukum tetap dan mengikat, dalam hal ini hukum perdata Islam sangat tepat digunakan untuk memperoleh kepastian hukum yang menjamin hak-hak seseorang dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara serta dalam beraktifitas sehari-hari.¹⁸⁷

Pada bagian ini menjadi kabar gembira bagi bangsa Indonesia yang mayoritas beragama Islam, yang secara historis telah menggunakan hukum perdata Islam sejak prakemerdekaan pada kerajaan-kerajaan Islam nusantara, dilanjutkan dengan masa kolonial pada beberapa kerapatan qadi meskipun ada pembatasan kewenangan dan diskriminasi hukum pada saat itu hingga masa kemerdekaan dengan penyempurnaan dan penguatan kekuasaan kehakiman pada lembaga peradilkan agama sehingga umat Islam hari ini dapat mencari keadilan materiel terkait keperdataan, secara otonom pada lembaga yang memiliki kompetensi relatif dan absolut pada hukum perdata Islam dalam bingkai negara kesatuan republik Indonesia.

3. Single Parent bagi Wanita Cerai Mati

1. Pengertian orang tua tunggal atau *single parent*

Orang tua tunggal atau *single mother* atau *single father* atau *single parent family* adalah fenomena sepanjang masa dari peradaban umat manusia. Oleh karena itu, pada bagian ini akan dikemukakan beberapa batasan dari beberapa pakar, sebagai berikut:

- 1) *Single parent* adalah seorang ayah atau seorang ibu yang memikul tugasnya sendiri sebagai kepala keluarga sekaligus mengurus urusan rumah tangga serta merawat anak-anak.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Lajnah Fatawa al-Syabakat al-Islamiyah, *Fatāwa Syabakat al-Islāmiyah*, t.tp; Żal Malaff, 2009, Jilid XIV, h. 1976

¹⁸⁸ Richard T. Scheiver, *Sociology A Brief Introduction*, New York: McGraw Hill Companies, 2008, h. 304

- 2) Orang tua tunggal sebagai seorang orang tua yang masih memiliki anak yang tinggal satu rumah dengannya atau orang tua tunggal merupakan orang tua yang secara sendirian atau tunggal membesarkan anak-anaknya tanpa kehadiran, dukungan dan tanggungjawab pasangannya.¹⁸⁹
- 3) *Single mother* adalah keluarga yang di dalamnya tidak ada ayah, dan salah satunya menjalankan berbagai fungsi yang ada di dalam keluarga, seperti seorang ibu yang juga harus menjalankan perannya sebagai seorang ibu dan juga ayah. Disamping mengurus anak dan mengatur rumah tangga, seorang ibu juga menjalankan perannya sebagai seorang pencari nafkah dan juga kepala keluarga.¹⁹⁰

Dari beberapa definisi tersebut di atas, dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan orang tua tunggal dalam penelitian ini adalah wanita cerai mati yang memiliki anak yang merupakan tanggungjawabnya dalam menafkahi dan mendidiknya baik secara formal maupun non formal, dimana seorang wanita berperan sebagai ibu dan sekaligus kepala rumah tangga dalam sektor domestik rumah tangga maupun hubungan kemasyarakatannya.

2. Faktor-faktor menjadi wanita *Single parent*

Beberapa faktor yang menjadikan seorang wanita menyandang gelar *single parent* atau orang tua tunggal diantaranya adalah:

a) Perceraian

Penyebab perceraian hampir tidak terbatas karena perkawinan melibatkan dua individu dengan kepribadiannya masing-masing dan latar belakang yang berbeda yang berusaha untuk hidup bersama. Secara umum, alasan pokok bagi terjadinya sesuatu perceraian adalah harapan-harapan yang berlebihan yang saling diharapkan dari masing-masing pihak sebelum memasuki jenjang perkawinan. Harapan-harapan ini dapat berupa status sosial pasangan tersebut di masa depan, hubungan-hubungan yang bersifat seksual,

¹⁸⁹ Joko Tri Haryanto, *Transformasi dari Tulang Rusuk Menjadi Tulang Punggung*, Yogyakarta: CV. Arti Bumi Intaran, 2012, h. 36

¹⁹⁰ <http://dx.doi.org/10.23916/08422011>: Indonesian Journal of School Counseling (2017), 2(3), 44-48 *Kehidupan Keluarga Single Mother*, diakses pada 1 April 2020

popularitas, jaminan kesehatan, jaminan pekerjaan, peranan yang tepat sebagai suami istri.¹⁹¹

Rumah tangga yang pecah karena perceraian dapat lebih merusak anak dan hubungan keluarga dari pada rumah tangga yang pecah karena kematian. Hal ini dapat dilihat dari beberapa latarbelakang, sebagai berikut:

Pertama, periode penyesuaian terhadap perceraian lebih lama dan sulit bagi anak dari pada periode penyesuaian akibat kematian orang tua. Mayoritas anak akan melalui lima tahap dalam penyesuaian diri mereka, sebagai berikut: penolakan terhadap perceraian, kemarahan yang ditujukan pada mereka yang terlibat dalam situasi perceraian tersebut, tawar menawar dalam usaha mempersatukan orang tua, depresi dan akhirnya penerimaan perceraian.

Kedua, perpisahan yang disebabkan perceraian sangat serius terhadap status anak di mata teman-temannya sebayanya. Jika seorang anak ditanya tentang orang tuanya atau mengapa mereka mempunyai orang tua baru sebagai pengganti orang tua yang telah bercerai, mereka merasa serba salah dan merasa malu yang dalam jangka panjang menjadi beban psikologi anak di masa kanak-kanaknya dan trauma mendalam dimasa remaja dan dewasa terhadap peristiwa perceraian kedua orang tuanya tersebut.

b) Kematian

Seorang wanita yang telah menyandang gelar istri bisa menjadi *single parent* ketika suaminya meninggal, baik meninggal karena kecelakaan, penyakit atau sebab-sebab lainnya. Rumah tangga yang pecah karena kematian, tidak berdampak pada keretakan rumah tangga, karena anak menyadari bahwa orang tua mereka tidak akan pernah kembali lagi, mereka mengalihkan kasih sayang mereka kepada orang tua yang masih ada. Pada awal masa hidup anak, kehilangan sosok ibu, jauh lebih merusak perasaan seorang anak dari pada kehilangan sosok ayah. Hal ini didasarkan pada fakta bahwa pengasuhan anak kecil dalam hal ini harus

¹⁹¹ *Ibid.*, h. 29

dialihkan ke sanak saudara atau pembantu rumah tangga yang menggunakan cara mendidik anak yang mungkin berbeda dari yang digunakan ibu kandung mereka dan tidak menutup kemungkinan jarang memberikan perhatian dan kasih sayang yang sebelumnya ia peroleh dari ibunya.

Dengan bertambahnya usia, kehilangan ayah sering lebih serius dari pada kehilangan ibu, terutama bagi anak pria. Ibu harus bekerja, dan dengan beban ganda di rumah dan pekerjaan di luar, ibu mungkin kekurangan waktu atau tenaga untuk mengasuh anak sesuai dengan kebutuhan mereka. Akibatnya, mereka merasa diabaikan dan merasa membenci sosok ibunya. Jika sosok ibu tidak memberikan hiburan dan sarana bermain seperti yang diperoleh teman sebaya, maka perasaan tidak senang anak akan meningkat. Bagi anak pria yang lebih besar, kehilangan ayah berarti mereka tidak mempunyai identitas idola sebagaimana teman mereka dan mereka tidak senang tunduk pada wanita di rumah sebagaimana halnya di sekolah.¹⁹²

3. Resiliensi wanita *single parent*

Resiliensi adalah mengandaikan paparan kesulitan substansial dan ditafsirkan sebagai proses dinamis dari sifat kepribadian,¹⁹³ atau suatu kemampuan untuk bertahan dan beradaptasi dengan sesuatu yang terlihat salah atau tidak sesuai.¹⁹⁴ Definisi lain adalah Resiliensi adalah kemampuan untuk beradaptasi dan tetap teguh dalam situasi sulit.¹⁹⁵ Resiliensi sangat penting dalam membantu individu untuk mengatasi segala kesulitan yang muncul setiap hari, sehingga dengan meningkatkan resiliensi, maka individu akan mampu mengatasi kesulitan apapun yang muncul didalam kehidupan ini. Resiliensi merupakan kunci sukses dalam pekerjaan dan mendapatkan kepuasan dalam hidup. Resiliensi berpengaruh pada

¹⁹² Elizabeth B. Hurlock, *Psikologi Perkembangan Suatu Pendekatan Sepanjang Rentang Kehidupan*, Jakarta: Erlangga, 2016, h. 216

¹⁹³ <https://psychology.lbnus.ac.id/2020/03/31/mengenal-resiliensi-dalam-ilmu-psikologi/>, diakses pada hari Minggu, 12 April 2020

¹⁹⁴ Fonny et.al, *Resiliensi Dan Prestasi Akademik Pada Anak Tuna Rungu*, Jurnal Provitae, vol. 2: No. 1, Mei 2006, h. 5

¹⁹⁵ Reivich, K & Sattte, A., *Te Resilience Factor; 7 Essential Skill for Overcoming Life's Inevitable Obstacle*, New York, Broadway Books Press, 2002, h. 195-196

kesehatan fisik, kesehatan mental, dan kualitas hubungan interpersonal. Keseluruhan hal ini merupakan komponen dasar dari kebahagiaan dan kesuksesan. Resiliensi memiliki beberapa variable, sebagai berikut:

a. Faktor-faktor Resiliensi:

Adapun faktor sumber pembentukan resiliensi ada tiga:¹⁹⁶

1) *I have*

Sumber-sumber yang memberikan sumbangan bagi pembentukan resiliensi yaitu: dorongan untuk mandiri, mendapatkan pelayanan seperti: rumah sakit, dokter, atau pelayanan lain yang sejenis, struktur dan aturan rumah, model-model peran atau *role models*, mempunyai hubungan yang dilandasi kepercayaan penuh;

2) *I am*

Berikut beberapa kualitas pribadi yang mempengaruhi *I am*:

- (1) Bangga pada diri sendiri;
- (2) Disayang dan disukai oleh banyak orang;
- (3) Mencintai, empati, dan kepedulian pada orang lain;
- (4) Bertanggung jawab terhadap perilaku sendiri dan menerima konsekuensinya; Percaya diri optimis dan penuh harap.

c) *I can*

Bagian-bagian dari faktor *I can*, yaitu:

- (1) Mengatur perasaan dan impuls-impuls;
- (2) Menjalin hubungan saling mempercayai;
- (3) Keterampilan berkomunikasi;
- (4) Mengukur temperamen diri sendiri dan orang lain;
- (5) Kemampuan memecahkan masalah.

¹⁹⁶ Desmita, *Psikologi Perkembangan peserta Didik*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2009, h. 299

b. Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Resiliensi, sebagai berikut:¹⁹⁷
Reivich dan Shatte menawarkan tujuh aspek kemampuan dalam resiliensi, sebagai berikut:

- 1) Regulasi Emosi, yaitu: kemampuan untuk tetap tenang dalam kondisi yang penuh tekanan. Kemampuan regulasi penting untuk menjalin hubungan interpersonal, kesuksesan kerja, dan mempertahankan kesehatan fisik;
- 2) Kontrol Impuls, yaitu: kemampuan untuk mengontrol dorongan-dorongan yang ada dalam diri dan menunda kepuasan. Kontrol impuls berkaitan erat dengan regulasi emosi;
- 3) Optimisme, yaitu: individu yang optimis yang akan merasa yakin bahwa berbagai hal dapat berubah menjadi lebih baik;
- 4) Analisis Kausal, yaitu: kemampuan individu untuk mengidentifikasi penyebab dari permasalahan mereka;
- 5) Empati, yaitu: kemampuan untuk menggambarkan seseorang yang dapat membaca petunjuk dari orang lain berkaitan dengan kondisi psikologis dan emosional orang tersebut.
- 6) Efikasi diri, yaitu: kemampuan menggambarkan keyakinan seseorang bahwa ia dapat memecahkan masalah yang dialaminya dan keyakinan seseorang terhadap kemampuannya untuk mencapai kesuksesan;
- 7) Pencapaian, yaitu: kemampuan yang menggambarkan kemampuan seseorang untuk meningkatkan aspek positif dalam diri.

Ketujuh faktor resiliensi ini menjadi ruh pada diri *single mother* dalam membina rumah tangga walaupun dengan kepayahan satu sayap di tengah keterbatasan dan keterpurukan yang dihadapi, ia mampu menunjukkan eksistensinya dan semangatnya dalam menghantarkan anak-anaknya menuju masa depan yang penuh harapan.

¹⁹⁷ Reisman, dkk, berpendapat bahwa terdapat empat faktor yang mempengaruhi resiliensi pada individu, yaitu: a. *Self-Esteem* b. Dukungan Sosial atau *social support* c. Spiritualitas. d. Emosi positif. Reivick, K dan Shatte, A, *The Resilience Factor: Essential skills for overcoming life's inevitable Obstacles*, New York: Broadway Books, 2002, h.159

c. Peran Ganda Wanita Cerai Mati sebagai *Single parent*

1) Peran Ibu Dalam Keluarga

Posisi strategis seorang ibu terutama terlihat sejak kelahiran anaknya, dia berperan memberikan susu agar anak bisa melangsungkan hidupnya. Mula-mula ibu menjadi pusat logistik, memenuhi kebutuhan fisik, fisiologis, agar ia dapat meneruskan hidupnya. Kemudian peran ibu selanjutnya adalah memenuhi kebutuhan-kebutuhan lainnya, seperti: Kebutuhan sosial, kebutuhan psikis yang bila tidak dipenuhi berdampak pada suasana keluarga yang tidak sempurna. Sebagai peran dasar pencipta suasana keluarga yang harmonis, adalah merupakan ini dari sosok ibu dalam memenuhi kebutuhan anak.¹⁹⁸

Peran ibu dalam merawat dan mengurus keluarga dengan sabar, mesra dan konsisten, ibu mempertahankan hubungan-hubungan dalam keluarga. Ibu menciptakan suasana mendukung kelangsungan perkembangan anak dan semua kelangsungan keberadaan unsur keluarga lainnya. Seorang ibu yang sabar menanamkan sikap-sikap, kebiasaan pada anak, tidak panik dalam menghadapi gejolak di dalam maupun diluar diri anak, akan memberi rasa tenang dan rasa tertampungnya unsur-unsur keluarga. Terlebih lagi, sikap ibu yang mesra terhadap anak akan memberi kemudahan bagi anak yang lebih besar untuk mencari hiburan dan dukungan pada orang dewasa, dalam diri ibunya.¹⁹⁹

2) Peran Ganda Ibu sebagai *single parent*

Seorang ibu sebagai *single parent*, secara otomatis berperan ganda dalam keluarga. Peran yang semula menjadi peran ayah kemudian menjadi peran ibu sebagai *single parent*. Salah satu peran ganda yang kemudian diambil oleh ibu adalah mengenai pekerjaan atau memberi nafkah bagi anak-anak yang ditanggungnya.

Peran ganda lainnya yang harus ditanggung oleh seorang *single parent* adalah dalam bidang pengasuhan anak-anak yatim. Dalam konstruksi masyarakat dimana wanita sebagai pencari nafkah

¹⁹⁸ Singgih D. Gunarsa, *Psikologi Praktis: Anak, Remaja dan Keluarga*, Jakarta: Gunung Mulia, 2004, h. 31

¹⁹⁹ *Ibid.*

dan menjadi tulang punggung keluarga, pada saat ia bekerja meninggalkan rumah, tugas domestik dan pengasuhan anak biasanya dipindahkan pada wanita anggota keluarga yang lain. Dengan melakukan kajian dengan hasil penelitian terhadap perkembangan anak yang tidak mendapat asuhan dan perhatian ayah, berkesimpulan bahwa perkembangan anak menjadi pincang. Kelompok anak yang kurang mendapat perhatian ayahnya cenderung memiliki kemampuan akademis menurun, aktivitas sosial terhambat dan interaksi sosial terbatas. Bahkan bagi anak pria, ciri maskulinnya bisa menjadi kabur. Meskipun seorang ibu sebagai *single parent* menerapkan pengasuhan yang baik dan mencurahkan perhatian secara penuh kepada sang anak, hasilnya ada beberapa hal yang tidak bisa dilewati oleh batasan kodrat bagi seorang wanita, salah satunya mengenai kenyataan bahwa wanita memiliki lebih sedikit sifat maskulin dari pada pria pada umumnya, sehingga ketika seorang wanita sebagai *single parent* mengasuh anak pria yang seharusnya mempelajari sifat maskulin dari seorang sosok ayah, sang anak hanya mempelajari dan melihat sosok wanita mengasuhnya, sehingga sisi maskulinitas yang seharusnya diserap dalam perilaku anak, menjadi tidak maksimal sehingga anak pria tersebut memiliki sifat maskulinitas yang sangat terbatas.²⁰⁰

Beban finansial yang dialami wanita sebagai *single parent* juga menjadi masalah tersendiri dalam keluarga. Perubahan peran dari wanita yang hanya sebagai ibu rumah tangga menjadi wanita pencari nafkah dan sekaligus ibu rumah tangga, menjadikan sosok *single parent* harus bekerja keras mencari nafkah untuk anak-anaknya. Keahlian dan sempitnya pekerjaan yang layak upah bagi wanita, menimbulkan masalah finansial tersendiri bagi keluarganya terlebih bagi *single parent* yang berada dalam garis kemiskinan dan menanggung beban hidup orang tuanya juga. Mereka dituntut untuk ekstra hati-hati dalam menata menu makan khususnya untuk mencukupi kebutuhan sehari-hari. Secara umum, rumah tangga yang dikepalai wanita lebih miskin dibandingkan dengan rumah

²⁰⁰ Save M. Dagun, *Psikologi Keluarga*, Jakarta: PT Rineka Cipta, 2002, h. 42

tangga yang lengkap dimana sosok pria sebagai kepala rumah tangga.

Parsons²⁰¹ sebagai pakar dalam teori ilmu sosial dengan *grand theory*-nya *Structural Fungcionalism*,²⁰² memandang masyarakat sebagai satu sistem yang terdiri dari bagian-bagian yang saling berhubungan satu sama lain dan bagian yang satu tidak dapat berfungsi tanpa adanya hubungan dengan bagian yang lainya. Kemudian perubahan yang terjadi pada satu bagian akan menyebabkan ketidakseimbangan dan pada giliranya akan menciptakan perubahan pada bagian lainya. Perkembangan fungsionalisme didasarkan atas model perkembangan sistem organisasi yang di dapat dalam biologi, asumsi dasar teori ini ialah bahwa semua elemen harus berfungsi atau fungsional sehingga masyarakat bisa menjalankan fungsinya dengan baik.²⁰³

Single parent dalam konteks penelitian ini adalah ibu sebagai orang tua tunggal dalam sebuah institusi keluarga adalah realitas yang jamak di tengah masyarakat. Statusnya yang tidak biasa, tidak jarang mendapat pujian sekaligus cibiran dari berbagai pihak, namun seberat apapun peran itu adalah amahan dari Allah SWT., dalam melaksanakan tugas suci sebagai *khlifatullah fi al-arḍ*. Sosoknya yang lemah lembut memberikan inspirasi kepada anak-anaknya akan watak dan karakter keibuan yang sangat dibutuhkan dalam menanamkan nilai-nilai dasar kemanusiaan pada diri mereka sejak dini dan menjadi pola komunikasi sesama mereka dalam interaksi sosial.

²⁰¹ Talcott Parsons, lahir di Colorado Springs, Colorado, Amerika Serikat, 13 Desember 1902–meninggal di Munich, Jerman, 8 Mei 1979, adalah seorang sosiolog yang cukup terkenal dengan pemikiran-pemikirannya. https://id.wikipedia.org/wiki/Talcott_Parsons, diakses pada 13 April 2020.

²⁰² Parsons dengan *grand teory: Structural Fungcionalism*, mencermati pendekatan fungsional dalam masyarakat, baik yang menyangkut fungsi dan prosesnya. Pendekatannya yang bersifat teratur dipengaruhi oleh pemikiran Auguste Comte, Emile Durkheim, Vilfredo Pareto dan Max Weber. Hal inilah yang menyebabkan Teori Fungsionalisme Talcott Parsons bersifat kompleks. Asumsi dasar dari Teori *Structural Fungcionalism*, yaitu masyarakat terintegrasi atas dasar kesepakatan dari para anggotanya akan nilai-nilai kemasyarakatan tertentu yang mempunyai kemampuan mengatasi perbedaan-perbedaan sehingga masyarakat tersebut dipandang sebagai suatu sistem yang secara fungsional terintegrasi dalam suatu keseimbangan. https://id.wikipedia.org/wiki/Fungsionalisme_struktural, diakses pada 13 April 2020.

²⁰³ Jessie Bemard, *Remarriage: A Study of Marriage*, New York: McGraw Hill Companies, 2007, h. 48

Di sisi lain, kebutuhan akan sandang, pangan dan papan bagi mereka, menjadikan sosok ibu harus mengambil alih peran ayah dalam mencari nafkan yang halal demi kelangsungan hidup keluarga tersebut, meskipun tidak seprofesional seorang pria secara umum. Dalam tataran interaksi kemasyarakatan, *single parent* mengambil peran kepala rumah tangga dalam mengayomi dan mewakili anggota keluarganya dalam hubungannya dengan kegiatan kemasyarakatan maupun tindakan hukum terkait dengan masalah ekonomi, pendidikan anak dan kelangsungan kehidupan anak-anaknya di masa depan dalam merajut asa.

B. HUKUM POSITIF TENTANG WANITA CERAI MATI

Hukum Positif²⁰⁴ dalam bab ini maksudnya adalah hukum perdata²⁰⁵ dan hukum Perdata Islam yang secara terminologi umumnya adalah norma hukum yang berhubungan dengan hukum keluarga Islam, seperti hukum perkawinan, perceraian, kewarisan, wasiat dan perwakafan. Adapun temimologi khususnya adalah norma hukum yang mengatur hal-hal yang berkaitan dengan dengan bisnis Islam, seperti jual-beli, hutang-piutang, sewa-menyewa, perburuhan, dan lain semisalnya.²⁰⁶ Dalam hubungannya dengan

²⁰⁴ Hukum positif atau *Ius Constitutum*, adalah hukum yang sudah ditetapkan dan berlaku sekarang di suatu tempat atau negara. Sudikno Mertokusumo, *Mengenai Hukum: Suatu Pengantar*, Yogyakarta: Liberty, 2007, h. 127-128

Adapun hukum Islam yang sudah dipositifkan di Indonesia adalah sebagai berikut:

- 1) Undang-undang Nomer 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan;
- 2) Impres No. 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam
- 3) Undang-undang Nomer 3 tahun 2006 tentang Perubahan UU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama;
- 4) Undang-undang Nomer 20 tahun 2003 tentang pasal 20 tentang pendidikan agama;
- 5) Undang-undang Nomer 41 tahun 2004 tentang Wakaf;
- 6) Undang-undang Nomer 21 tahun 2008 tentang Perbankan Syariah;
- 7) Undang-undang Nomer 13 tahun 2008 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji;
- 8) Undang-undang Nomer 19 tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara;
- 9) Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2011 Tentang perubahan Undang-undang Nomer 38 tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat.

²⁰⁵ Berikut beberapa definisi Hukum Perdata:

- 1) Soebekti, Hukum Perdata adalah segala hukum pokok yang mengatur kepentingan-kepentingan perseorangan;
- 2) Wirjono Prodjodikoro, Hukum Perdata adalah suatu rangkaian hukum antara orang-orang atau badan satu sama lain tentang hak dan kewajiban;
- 3) Sudikno Merto Kusumo, Hukum Perdata adalah hukum antar perorangan yang mengatur hak dan kewajiban perorangan yang satu terhadap yang lain di dalam hubungan keluarga dan didalam masyarakat. Pelaksanaannya diserahkan kepada masing-masing pihak; Yulia, *Hukum Perdata*, Lhokseumawe, CV. BieNa Edukasi, 2015, h. 2

²⁰⁶ Siska Lis Sulistiani, *Hukum Perdata Islam*, Jakarta: Sinar Grafika, 2018, h. 6

kehidupan sehari-hari umat Islam di Indonesia, Hukum Perdata Islam sebagian besar telah dipositifisasi menjadi hukum material dalam tata perundang-undangan yang berlaku, baik yang terkait dengan Hukum Perkawinan,²⁰⁷ Kompilasi Hukum Islam (KHI)²⁰⁸ dan pranatanya yaitu Undang-undang Peradilan Agama.²⁰⁹

Pada bagian ini akan disajikan hal-hal yang terkait dengan ketentuan yang berhubungan dengan status Al-Mabtūtah yang terkait dengan *'iddah*, *ihdad*, *h}adānah* dan waris yang terdapat dalam hukum positif, yaitu KUHP, Undang-undang Nomer 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam.

1. Ketentuan Umum Tentang *'iddah* dan *Ihdad* bagi Wanita Cerai Mati

a. Kitab Undang-undang Hukum Perdata (KUHP)

Konsep *'iddah* dalam hukum Islam bila dibandingkan dengan apa yang diatur dalam KUHP bagi wanita cerai mati adalah sebagai berikut:

Pertama, KUHP, pasal 200 dengan tema tentang pisah meja dan ranjang²¹⁰, esensinya adalah tempat baik dalam satu rumah maupun beda rumah antara suami istri yang telah sulit untuk hidup rukun sebagai suami istri²¹¹ yang berlangsung cukup lama yaitu

²⁰⁷ Undang-undang Nomer: 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan amendemennya, yaitu Undang-Undang Nomer 16 Tahun 2019 Tentang Perkawinan terkait dengan Pasal 7 dan pasal 65 dan 66.

²⁰⁸ Impres No. 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam. Adapun konsiderannya adalah sebagai berikut:

- a. Bahwa Ulama Indonesia dalam lokakarya yang diadakan di Jakarta pada tanggal 2-5 februari 1988, telah menerima dengan baik tiga rancangan buku Kompilasi Hukum Islam, yaitu Buku I tentang Hukum Perkawinan, Buku II tentang Hukum Kewarisan dan Buku III tentang Hukum Perwakafan;
- b. Bahwa Kompilasi Hukum Islam tersebut dalam huruf a oleh Instansi Pemerintah dan oleh masyarakat yang memerlukan dapat dipergunakan sebagai pedoman dalam menyelesaikan masalah-masalah di bidang tersebut;
- c. Bahwa oleh karena itu, Kompilasi Hukum Islam tersebut dalam huruf a, perlu disebarluaskan.

²⁰⁹ Undang-undang Nomer 3 Tahun 2006 tentang Perubahan Undang-undang Nomer 7 Tahun 1989 tentang Pengadilan Agama.

²¹⁰ KUHP Pasal 233:

Jika ada hal-hal yang dapat menjadi dasar untuk menuntut perceraian perkawinan, suami atau isteri berhak untuk menuntut pisah meja dan ranjang. Gugatan untuk itu dapat juga diajukan atas dasar perbuatan-perbuatan yang melampaui batas kewajaran, penganiayaan dan penghinaan kasar yang dilakukan oleh salah seorang dan suami isteri itu terhadap yang lainnya.

²¹¹ KUHP Pasal 200:

Bila suami isteri pisah meja dan ranjang, baik karena salah satu alasan dan alasan-alasan yang tercantum dalam pasal 233, maupun atas permohonan kedua belah pihak, dan perpisahan itu tetap berlangsung selama lima tahun penuh tanpa perdamaian antara kedua belah pihak. Maka mereka masing-masing

sampai lima tahun yang dilanjutkan dengan salah satu pihak mengajukan gugatan perceraian ke pengadilan.²¹² Jika terjadi perceraian sebagai konsekuensi logis dari gugatan salah satu pihak ke pengadilan, maka bagi mantan suami harus menunggu selama setahun jika ingin melangsungkan perkawinan yang kedua kalinya dan bukan dengan mantan istrinya dahulu.²¹³

Pada bagian ini, penerapan masa tunggu setelah peristiwa perceraian bagi yang ingin menikah lagi, baik mantan suami dan atau istri dikenakan ketentuan menunggu satu tahun. Kata satu tahun bila dilihat jumlah hari yang terdapat di dalamnya menunjukkan angka rata-rata 365 hari.

Kedua, Jika wanita cerai mati ingin melangsungkan perkawinan yang kedua kalinya, maka diharuskan menunggu selama tiga ratus hari sebagai upaya prefentif sebagaimana diatur dalam Pasal 34.²¹⁴ Pasal ini mengatur kedudukan seorang wanita yang ingin melangsungkan pernikahan kembali dikenakan masa tunggu dengan tujuan untuk mengindarkan terjadinya percampuran benih atau *confisius sanginis* (keragu-raguan keturunan).

Hal yang mendasar dari konsep masa tunggu setelah terjadinya perceraian adalah tidak diperbolehkan bagi mantan suami dan atau istri untuk bersatu kembali membangun institusi keluarga, sedangkan perkawinan kedua adalah dengan pasangan baru masing-masing.

bebas untuk menghadapkan pihak lain ke pengadilan, dan menuntut agar perkawinan mereka dibubarkan.

²¹² KUHPer Pasal 199: Perkawinan bubar:

1. Oleh kematian;
2. Oleh tidak hadirnya si suami atau si isteri selama sepuluh tahun, yang disusul oleh perkawinan baru istri atau suaminya sesuai dengan ketentuan-ketentuan Bagian 5 Bab 18;
3. Oleh keputusan Hakim setelah pisah meja dan ranjang dan pendaftaran Catatan Sipil, sesuai dengan ketentuan-ketentuan Bagian 2 bab ini;
4. Oleh perceraian, sesuai dengan ketentuan-ketentuan Bagian 3 bab ini. Bandingkan dengan Sayuti Thalib, *Hukum Kekeluargaan Indonesia, Berlaku bagi Umat Islam*, Jakarta: UI Press, 1998, 123

²¹³ KUHPer Pasal 33:

Antara orang-orang yang perkawinannya telah dibubarkan sesuai dengan ketentuan Pasal 199 nomor 3 atau 4, tidak diperbolehkan untuk kedua kalinya dilaksanakan perkawinan kecuali setelah lampau satu tahun sejak pembubaran perkawinan mereka yang didaftarkan dalam daftar Catatan Sipil. Perkawinan lebih lanjut antara orang-orang yang sama dilarang.

²¹⁴ KUHPer Pasal 34:

Seorang wanita tidak diperbolehkan melakukan perkawinan baru, kecuali setelah lampau jangka waktu tiga ratus hari sejak pembubaran perkawinan yang terakhir.

Adapun hal yang terkait dengan ihdad, tidak ada satu pasalpun yang secara eksplisit dalam KUHPer yang membahasnya.

b. Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974, selanjutnya disebut UUP dan Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975, selanjutnya disebut PP No. 9 Tahun 1975.

Dalam UUP, Bab II tentang Syarat-syarat Perkawinan, Pasal 11 sebagai berikut:

- a) Bagi seorang wanita yang putus perkawinannya berlaku jangka waktu tunggu;
- b) Tenggang waktu jangka waktu tunggu tersebut ayat (1) akan diatur dalam peraturan Pemerintah lebih lanjut.²¹⁵

Pasal 11 ini masih bersifat umum, yaitu tentang ketentuan masa 'iddah bagi janda baik cerai hidup maupun mati yang memerlukan rincian dalam penjelasannya dengan turunan peraturan khusus, yaitu Peraturan Pemerintah Nomer 9 Tahun 1975 tentang pelaksanaan Undang-undang nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan, bab VII, pasal 39, sebagai berikut:

- 1) Waktu tunggu bagi seorang janda sebagai dimaksud dalam Pasal 11 ayat (2) UUP, ditentukan sebagai berikut:
 - a) Apabila perkawinan putus karena kematian, waktu tunggu ditetapkan 130 (seratus tiga puluh) hari;
 - b) Apabila perkawinan putus karena perceraian, waktu tunggu bagi yang masih berdatang bulan ditetapkan 3 (tiga) kali suci dengan sekurang-kurangnya 90 (sembilan puluh) hari dan bagi yang tidak berdatang bulan ditetapkan 90 (sembilan puluh) hari;
 - c) Apabila perkawinan putus sedang janda tersebut dalam keadaan hamil, waktu tunggu ditetapkan sampai melahirkan.
- 2) Tidak ada waktu tunggu bagi janda yang putus perkawinan karena perceraian sedang antara janda tersebut dengan bekas suaminya belum pernah terjadi hubungan kelamin.
- 3) Bagi perkawinan yang putus karena perceraian, tenggang waktu tunggu dihitung sejak jatuhnya putusan Pengadilan

²¹⁵ Kompilasi Hukum Islam: *Undang-undang Nomer 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*, Bandung: CV. Nuansa Aulia, 2012, h. 79

yang mempunyai kekuatan hukum yang tetap, sedangkan bagi perkawinan yang putus karena kematian, tenggang waktu tunggu dihitung sejak kematian suami.

UUP dan PP No. 9 Tahun 1975 juga tidak memuat pembahasan yang berhubungan dengan *ihdad* baik secara implisit maupun eksplisit.

- c. Kompilasi Hukum Islam (KHI) menjelaskan tentang waktu 'iddah pada Buku I Bab XVII dengan judul: Akibat Putusnya Perkawinan, Bagian Kedua: Waktu Tunggu, dengan rincian pasal-pasal sebagai berikut:

Pasal 153:

- 1) Bagi seorang isteri yang putus perkawinannya berlaku waktu tunggu atau 'iddah, kecuali *qabla al-dukhūl* dan perkawinannya putus bukan karena kematian suami.
- 2) Waktu tunggu bagi seorang janda ditentukan sebagai berikut:
 - a) Apabila perkawinan putus karena kematian, walaupun *qabla al-dukhūl*, waktu tunggu ditetapkan 130 (seratus tiga puluh) hari;
 - b) Apabila perkawinan putus karena perceraian, waktu tunggu bagi yang masih haid ditetapkan 3 (tiga) kali suci dengan sukurang-kurangnya 90 (sembilan puluh) hari, dan bagi yang tidak haid ditetapkan 90 (sembilan puluh) hari;
 - b) Apabila perkawinan putus karena perceraian, sedang janda tersebut dalam keadaan hamil, waktu tunggu ditetapkan sampai melahirkan;
 - c) Apabila perkawinan putus karena kematian, sedang janda tersebut dalam keadaan hamil, waktu tunggu ditetapkan sampai melahirkan;
- 3) Tidak ada waktu tunggu bagi yang putus perkawinan karena perceraian sedang antara janda tersebut dengan bekas suaminya *qabla al-dukhūl*;
- 4) Bagi perkawinan yang putus karena perceraian, tenggang waktu tunggu dihitung sejak jatuhnya Putusan Pengadilan Agama yang mempunyai kekuatan hukum tetap, sedangkan bagi perkawinan

yang putus karena kematian, tenggang waktu tunggu dihitung sejak kematian suami.

- 5) Waktu tunggu bagi isteri yang pernah haid, sedang pada waktu menjalani 'iddah tidak haid karena menyusui, maka 'iddahnya tiga kali waktu haid.
- 6) Dalam hal keadaan pada ayat (5) bukan karena menyusui, maka 'iddahnya selama satu tahun, akan tetapi bila dalam waktu satu tahun tersebut ia haid kembali, maka 'iddahnya menjadi tiga kali waktu suci.

Pasal 154:

Apabila isteri bertalak *raj'i* kemudian dalam waktu 'iddah sebagaimana yang dimaksud dalam ayat (2) huruf b, ayat (5) dan ayat (6) pasal 153, di tinggal mati oleh suaminya, maka 'iddahnya berubah menjadi empat bulan sepuluh hari terhitung saat matinya bekas suaminya.

Pasal 155:

Waktu 'iddah bagi janda yang putus perkawinannya karena *khuluk*, *fasakh* dan *li'an* berlaku 'iddah talak.

Adapun pembahasan *ihdad* dalam KHI, tercantum dalam Bab XIX dengan judul: Masa berkabung, dalam Pasal 170:

- 1) Isteri yang ditinggalkan mati oleh suami, wajib melaksanakan masa berkabung selama masa 'iddah sebagai tanda turut berduka cita dan sekaligus menjaga timbulnya fitnah;
- 2) Suami yang tinggal mati oleh isterinya, melakukan masa berkabung menurut keputusan.

Dari ketiga sumber hukum perdata baik yang umum maupun Islam sebagai hukum positif terkait dengan 'iddah dan *ihdad*, dapat dipahami bahwa:

1. KUHPer:

- a. KUHPer mengharuskan masa tunggu setelah terjadi perceraian kepada mantan suami selama satu tahun atau 365 hari dan kepada istri selama 300 hari jika ingin melangsungkan perkawinan yang kedua kali;
- b. KUHPer melarang melangsungkan perkawinan kedua kalinya dengan mantan suami dan atau istrinya;

- c. Tujuann waktu tunggu adalah untuk menghindari keraguan dalam status anak yang nantinya dilahirkan dari perkawinan yang kedua;
- d. KUHPer secara eksplisit tidak mengatur masa berkabung dan ihdad bagi janda yang terjadi cerai mati, namun dengan berlakunya masa tunggu tiga ratus hari setelah peristiwa perceraian (pasal 33), maka dapat dipahami secara implisit memberlakukan masa berkabung bagi janda dan atau duda setelah peristiwa kematian pasangan hidupnya.

2. UUP dan PP No. 9 Tahun 1975:

Pasal 11 UUP hanya menginformasikan tentang adanya ketentuan jangka waktu tunggu bagi wanita cerai mati setelah peristiwa perceraian tetapi tidak memuat tentang masalah ihdad. Adapun rinciannya dijelaskan pada PP No.9 Tahun 1975, sebagai berikut:

- a. 'iddah bagi wanita cerai mati selama 130 hari atau empat bulan sepuluh hari;
- b. 'iddah bagi janda cerai talak adalah 90 hari (3 kali *quru'*) baik yang datang bulan maupun yang tidak datang bulan lagi;
- c. 'iddah bagi wanita cerai talak dalam posisi hamil adalah hingga melahirkan anaknya;
- d. Tidak ada 'iddah bagi janda cerai talak yang belum pernah melakukan hubungan badan dengan mantan suaminya;
- e. Ketentuan waktu mulai berlakunya 'iddah bagi wanita cerai talak adalah sejak jatuhnya putusan perceraian di Pengadilan Agama dan bagi wanita cerai mati adalah sejak hari kematian almarhum suaminya.

c. Kompilasi Hukum Islam (KHI):

Pada sumber hukum terakhir ini, pembahasan 'iddah dalam pasal-pasalnya cukup mengakomodir kajian fiqih terkait hal tersebut, begitu pula tentang ihdad yang formulasi bahasanya dan pembahasannya disederhanakan. Adapun rinciannya adalah sebagai berikut:

- a. 'iddah bagi seorang wanita cerai mati baik *ba'da al-dukhul* maupun *qabla al-dukhul* adalah 130 hari;

- b. Seorang wanita yang putus perkawinannya karena perceraian, baik dia masih mengalami menstruasi maupun sudah memasuki fase manopause, masa 'iddahnya 90 hari;
- c. Seorang wanita yang sedang hamil dan terjadi perceraian baik dengan cara talak maupun dengan kematian suaminya dan atau setelah terjadi talak lalu suaminya meninggal dunia, maka masa 'iddahnya hingga melahirkan anaknya;
- d. Seorang wanita yang putus perkawinannya karena perceraian dan *qabla al-dukhūl*, maka tidak ada 'iddah baginya;
- e. 'iddah dihitung mulai sejak jatuhnya putusan Pengadilan Agama bagi cerai talak dan khulu' dan sejak kematian suami bagi al-Mabtūtah;
- f. 'iddah bagi wanita yang mengalami haid dan ketika manjalandinya tidak haid karena sedang menyusui, maka berlaku masa 'iddah tiga kali waktu haid;
- g. 'iddah bagi wanita yang mengalami haid dan ketika manjalandinya tidak haid karena monopause, maka 'iddahnya satu tahun.

Adapun yang terkait dengan ihdad adalah wanita wajib melaksanakan masa berkabung selama masa 'iddah sebagai wujud bela sungkawa atas meninggalnya suami dan menjaga diri dari fitnah.

2. Ketentuan Umum Tentang Ḥaḍānah Wanita Cerai mati

Ḥaḍānah atau hak pengasuhan anak bagi wanita cerai²¹⁶ mati diatur dalam perundang-undangan berikut:

a. KUHPer

Akibat perceraian,²¹⁷ kekuasaan orang tua terhadap anak dihapus dan berubah dari kekuasaan orang tua menjadi kekuasaan wali.²¹⁸

²¹⁶ Akibat perceraian (menurut KUH Perdata) :

- 1) Istri mendapatkan kembali statusnya sebagai wanita yang tidak kawin.
- 2) Persatuan harta perkawinan menjadi terhenti, dan dapat dilakukan pemisahan dan pembagiannya, harta bersama dibagi dua (Pasal 128 KUH perdata), dalam hal perkawinan yang kedua kalinya diatur dalam Pasal 181 dan 182 KUH Perdata.
- 3) Kekuasaan orang tua juga terhenti, untuk anak di bawah umur diserahkan ke Pengadilan, siapa yang akan ditunjuk menjadi wali (Pasal 229 ayat 1 KUH Perdata). Kewajiban memberi nafkahun akan terhenti kecuali apa yang diatur dalam Pasal 225 KUH Perdata. Djaja S. Meliala, *Perkembangan Hukum Perdata Tentang Orang dan Hukum Keluarga*, Bandung: Nuansa Aulia, 2007, h. 124-125

²¹⁷ Pembubaran perkawinan tidak mengurangi akibat-akibat yang diatur dalam Pasal 222 sampai dengan Pasal 228 dan Pasal 231 yang berdasarkan Pasal 246 juga berlaku terhadap pisah meja dan ranjang, dan juga tidak mengurangi syarat-syarat, yang berdasarkan permufakatan berkenaan

Perwalian anak bagi wanita cerai mati adalah wanita tersebut sebagai ibu kandungnya selama hak perwalian tidak dicabut oleh Pengadilan Negeri.²¹⁹

KUHPer Pasal 229 sampai dengan 230c juga mengatur siapa pihak yang paling berhak menjadi wali yang mekanismenya diserahkan kepada Pengadilan Negeri untuk menentukan siapa yang diwajibkan memelihara anak-anak di bawah umur.²²⁰

Kehilangan kekuasaan orang tua dan kekuasaan wali tidak membebaskan orang tua dari kewajiban untuk memberi tunjangan menurut besarnya pendapatan mereka guna membiayai pemeliharaan dan pendidikan anak-anak mereka.²²¹

Secara garis besar, anak mempunyai beberapa hak, yaitu: Hak untuk memperoleh perlindungan khusus, kesempatan dan fasilitas yang memungkinkan mereka berkembang secara sehat dan wajar dalam keadaan bebas dan bermanfaat, memiliki nama dan kebangsaan sejak lahir, mendapat jaminan sosial termasuk gizi yang cukup, perumahan, rekreasi dan pelayanan kesehatan, memperoleh

dengan pasal 237, telah ditetapkan oleh suami isteri itu, baik terhadap diri mereka maupun terhadap pemeliharaan dan pendidikan anak-anak.

²¹⁸ KUHPer Pasal 206 ayat 2:

Ketentuan Pasal 232a berlaku juga bagi orang-orang yang kawin kembali satu sama lain, setelah perkawinan mereka yang dahulu dibubarkan sesuai dengan pasal-pasal sebelum ini.

KUHPer Pasal 232 a:

Bila suami isteri itu kawin kembali satu sama lain, semua akibat perkawinan itu menurut hukum dengan sendirinya timbul kembali, seakan-akan tidak pernah terjadi perceraian. Namun hal ini tidak mengurangi kelanjutan berlakunya perbuatan-perbuatan yang sekiranya telah dilakukan terhadap pihak-pihak ketiga selama waktu antara perceraian itu dengan perkawinan baru, dan tidak mengurangi kelanjutan berlakunya penetapan-penetapan Hakim, yang sekiranya telah memecat atau melepaskan suami isteri itu dan perwalian atas anak-anak mereka sendiri, penetapan-penetapan mana harus dipandang sebagai pemecatan atau pelepasan dan kekuasaan orang tua. Segala persetujuan antara suami isteri yang bertentangan dengan ini adalah batal. Bandingkan dengan Subekti, R., dan R. Tjitrosudibio, *Kitab Undang-undang Hukum Perdata*, Cet.31, Jakarta: PT Pradnya Paramita, 2001, h. 34 dan Djaja S. Meliala, *Perkembangan Hukum Perdata Tentang Orang dan Hukum Keluarga*, Bandung: Nuansa Aulia, 2007, h. 124-125

²¹⁹ KUHPerd Pasal 345:

Bila salah satu dari orang tua meninggal dunia, maka perwalian anak belum dewasa dipangku demi hukum oleh orang tua yang masih hidup, sejauh orang tua itu tidak dibebaskan atau dipecat dari kekuasaan orang tua.

²²⁰ R. Wirjono Prodjodikoro, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, Cet. Ke-7, Jakarta: Sumur Bandung, 2011, h. 89

²²¹ KUHPer Pasal 298

Setiap anak, berapa pun juga umurnya, wajib menghormati dan menghargai orang tuanya. Orang tua wajib memelihara dan mendidik anak-anak mereka yang masih di bawah umur. Kehilangan kekuasaan orang tua atau kekuasaan wali tidak membebaskan mereka dari kewajiban untuk memberi tunjangan menurut besarnya pendapat mereka guna membiayai pemeliharaan dan pendidikan anak-anak mereka itu. Bagi yang sudah dewasa berlaku ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam Bagian 3 Bab ini.

pendidikan, perawatan dan perlakuan secara khusus jika mereka cacat, tumbuh dan dibesarkan dalam suasana yang penuh kasih dan rasa aman sedapat mungkin di bawah asuhan serta tanggung jawab orang tua mereka sendiri mendapat pendidikan serta memperoleh perlindungan terhadap segala bentuk yang menya-nyiakan anak.²²²

Adapun hal-hal yang terkait dengan perwalian dalam KUHPer, rinciannya adalah sebagai berikut:

1) Macam-macam wali:

a) Perwalian menurut Undang undang (*Legitieme Voogdij*):²²³

- (1) Perwalian orang tua yang hidup terlama;
- (2) Perwalian orang tua atas anak yang diakui;
- (3) Perwalian *curator* atas anak-anak sah dari Kurandus.

b) Perwalian menurut wasiat (*Testamenteire voogdij*) atau akta tersendiri. Dengan kata lain, orang tua masing-masing yang menjadi wali atau memegang kekuasaan orang tua berhak mengangkat wali kalau perwalian tersebut memang masih terbuka.²²⁴

c) Perwalian diangkat oleh hakim (*Datieve voogdij*):²²⁵

²²² KUHPer Pasal 299

Selama perkawinan orang tuanya, setiap anak sampai dewasa tetap berada dalam kekuasaan kedua orang tuanya, sejauh kedua orang tua tersebut tidak dilepaskan atau dipecat dari kekuasaan itu. Bandingkan dengan UU No. 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak:

Pasal 9

Orang tua adalah yang pertama-tama bertanggungjawab atas terwujudnya kesejahteraan anak baik secara rohani, jasmani, maupun sosial.

Pasal 10

1) Orang tua yang terbukti melalaikan tanggung jawabnya sebagaimana termaksud dalam pasal 9, sehingga mengakibatkan timbulnya hambatan dalam pertumbuhan dan perkembangan anak, dapat dicabut kuasa asuhnya sebagai orang tua terhadap anaknya. Dalam hal itu ditunjuk orang atau badan sebagai wali.

2) Pencabutan kuasa asuh dalam ayat (1) tidak menghapuskan kewajiban orang tua yang bersangkutan untuk membiayai, sesuai dengan kemampuannya, penghidupan dan pemeliharaan, dan pendidikan anaknya. Redaksi Sinar Grafika, *Undang-Undang Peradilan Anak*, Cet. ke-9, Jakarta: Sinar Grafika, 2019, h. 55.

²²³ KUHPerd Pasal 345, *Ibid*.

²²⁴ KUHPerd Pasal 355:

Masing-masing orang tua yang menjalankan kekuasaan orang tua atau perwalian atas seorang atau beberapa orang anaknya, berhak mengangkat seorang wali bagi anak-anaknya itu, jika sesudah ia meninggal dunia, demi hukum atau karena penetapan Hakim yang dimaksud dalam alinea terakhir Pasal 353, perwalian tidak dilakukan pihak lain dari orang tua.

Badan hukum tidak boleh diangkat beberapa orang dengan urutan pengangkatan, sehingga yang diangkat belakang bertindak sebagai wali, bila yang lebih dulu tidak ada.

²²⁵ KUHPer Pasal 359:

Bila anak belum dewasa yang tidak berada di bawah kekuasaan orang tua dan yang perwaliannya sebelumnya tidak diatur dengan cara yang sah, Pengadilan Negeri harus mengangkat seorang wali, setelah mendengar atau memanggil dengan sah para keluarga sedarah dan semenda...

Tiap anak di bawah umur yang tidak berada dalam kekuasaan orang tua atau perwalian, oleh pengadilan negeri diangkat seorang wali setelah mendengar keluarga sedarah dan atau semenda. Pada dasarnya setiap orang wajib menerima pengangkatan wali, kecuali:

- (1) Mereka yang menderita sakit ingatan;
- (2) Orang-orang yang masih di bawah umur;
- (3) Orang-orang yang berada di bawah pengampunan;
- (4) Orang-orang yang dipecat dari kekuasaan orang tua/perwalian
- (5) Presiden, wapres, anggota, sekretaris, wakil sekretaris, kasir, pemegang buku dan agen balai harta peninggalan atau BHP (kecuali diangkat jadi wali atas anaknya sendiri).²²⁶

- d) Perwalian Badan Hukum (*Gestichten voogdij*), baik berupa panti asuhan maupun yayasan yang bergerak di bidang pengasuhan anak di bawah umur.²²⁷

2) Adapun tugas pokok wali adalah:

Memelihara dan mendidik anak menurut kemampuannya dan mewakili semua tindakan Perdata. Dalam hal perilaku anak buruk, wali dapat minta kepada hakim agar anak tersebut dimasukkan dalam lembaga negara.

²²⁶ KUHPer Pasal 379:

Selain pegawai-pegawai Kehakiman bangsa Eropa yang dikecualikan dari perwalian menurut ketentuan dalam Pasal 9 Reglemen Susunan Kehakiman dan Kebijaksanaan Mengadili di Indonesia, mereka yang dikecualikan dari perwakilan adalah:

- 1) Orang yang sakit ingatan;
- 2) Orang belum dewasa;
- 3) Orang yang ada di bawah pengampunan;
- 4) Mereka yang telah dipecat, baik Dari kekuasaan orang tua, maupun Dari perwalian; akan tetapi yang demikian itu hanya terdapat anak belum dewasa, yang dengan ketetapan Hakim kehilangan kekuasaan orang tua atau perwalian tanpa mengurangi ketentuanketentuan dalam Pasal 319g dan pasal 382d.
- 5) Ketua, wakil ketua, anggota, panitera. Panitera pengganti, bendahara, pemegang buku, dan agen Balai Harta Peninggalan, kecuali terhadap anak-anak atau anak-anak tiri mereka sendiri.

²²⁷ KUHPer Pasal 365:

Segala hal jika hakim harus mengangkat seorang wali, maka perwalian itu boleh diperintahkan kepada suatu perkumpulan berstatus badan hukum yang berkedudukan di Indonesia, kepada Yayasan atau lembaga amal yang berkedudukan di Indonesia yang anggaran dasarnya menyebut sebagai maksud memelihara anak-anak yang belum dewasa untuk jangka waktu yang lama.

- 3) Adapun kewajiban wali:
 - a) Memberitahukan kepada BHP, membuat catatan harta si anak, memberi jaminan kepengurusan;
 - b) Menyimpan uang kepunyaan si anak, menerima warisan si anak, memberi pertanggungjawaban kepada BHP.
- 4) Adapun suatu perwalian berakhir adalah manakala anak telah dewasa, anak meninggal, anak luar nikah yang diakui, disahkan kembalinya kekuasaan orang tua, pemecatan dan atau pembebasan sebagai wali dan kematian wali.²²⁸

Bagi anak-anak yang dalam keadaan tertentu dapat berada di bawah pengasuhan anak, yakni diasuh oleh seseorang atau lembaga untuk memberikan bimbingan, pemeliharaan, perawatan, pendidikan dan kesehatan. Hal ini dimungkinkan bila orang tuanya atau salah satu orang tuanya tidak mampu menjamin tumbuh kembang anak secara wajar.²²⁹

Hal yang terkait dengan ketidakmampuan orang tua dalam membiayai kelangsungan anak-anak yang dibawah perwalian, maka Pengadilan akan menentukan pembiayaan dari pihak lain demi kelangsungan hidup anak-anak yang belum dewasa hingga usia dewasa dan mampu mandiri.²³⁰ Pada pasal ini (Pasal 359) tidak secara jelas merinci apakah donatur biaya hidup anak-anak yang belum dewasa dari pihak keluarga orang tua ketika salah satu dan atau kedua orang tua telah meninggal atau dari pihak lain, seperti pemerintah atau pihak swasta atau perorangan yang bukan dari keluarganya.

- b. UUP membahas tentang ḥaḍānah dimuat dalam dua bab yang rinciannya adalah sebagai berikut:

Pertama, Bab IX dengan tema Kedudukan anak, khususnya pasal 45:

²²⁸ I Ketut Oka Setiawan, *Hukum Perdata Mengenai Orang dan Kebendaan*, Jakarta: FH Utama, 2011, h 121-123

²²⁹ *Ibid.* h. 37

²³⁰ KUHPer Pasal 359

Bila anak belum dewasa yang tidak berada di bawah kekuasaan orang tua dan yang perwaliannya sebelumnya tidak diatur dengan cara yang sah, Pengadilan Negeri harus mengangkat seorang wali, setelah mendengar atau memanggil dengan sah para keluarga sedarah dan semenda...

- 1) Kedua orang tua wajib memelihara dan mendidik anak-anak mereka sebaik-baiknya;
- 2) Kewajiban orang tua yang dimaksud dalam ayat (1) pasal ini berlaku sampai anak itu kawin atau dapat berdiri sendiri, kewajiban mana berlaku terus meskipun perkawinan antara kedua orang tua putus.

Kewajiban orang tua dalam memelihara dan mendidik anak-anaknya yang belum mencapai umur 13 tahun dengan cara yang baik sampai anak itu kawin atau dapat berdiri sendiri. Kewajiban ini berlaku terus meskipun orang tua berstatus wanita cerai mati. Kekuasaan orang tua juga meliputi untuk mewakili anak tersebut mengenai segala perbuatan hukum di dalam dan di luar Pengadilan. Kewajiban orang tua memelihara anak meliputi pengawasan, yaitu menjaga keselamatan jasmani dan rohani, pelayanan, yaitu memberi dan menanamkan kasih sayang dan pembelajaran dalam arti yang luas yaitu pemenuhan kebutuhan pendidikan dasar maupun pendidikan dan keterampilan tambahan lainnya sesuai dengan kemampuan ekonomi orang tuanya. Ketentuan ini sama dengan konsep *haḍānah* dalam hukum Islam, dimana orang tua berkewajiban memelihara anak-anaknya, semaksimal mungkin dengan sebaik-baiknya.²³¹

Kedua, Bab X dengan tema Hak dan kewajiban antara orang tua dan anak dengan bahasa perwalian yang dimuat dalam pasal 50-54, mencakup beberapa hal berikut:

Anak yang belum mencapai umur 18 tahun atau belum pernah melangsungkan perkawinan, yang tidak berada di bawah kekuasaan orang tua, berada di bawah kekuasaan wali. Perwalian itu mengenai pribadi anak yang bersangkutan maupun harta bendanya.²³²

Syarat sebagai wali ditentukan dalam Pasal 51 UUP yaitu antara lain:

²³¹ Abdul Manan, *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama*, Jakarta: Kencana, 2008, h. 429

²³² UUP Pasal 50:

- 1) Anak yang belum mencapai umur 18 (delapan belas) tahun atau belum pernah melangsungkan perkawinan, yang tidak berada di bawah kekuasaan orang tua, berada di bawah kekuasaan wali.
- 2) Perwalian itu mengenai pribadi anak yang bersangkutan maupun harta bendanya.

- 1) Wali dapat ditunjuk oleh salah satu orang tua yang menjalankan kekuasaan orang tua, sebelum ia meninggal dengan surat wasiat atau lisan dihadapan 2 orang saksi;
- 2) Wali diutamakan dari keluarga anak yang bersangkutan atau orang lain yang sudah dewasa berpikir sehat, adil, jujur dan berkelakuan baik;
- 3) Wali wajib mengurus anak dan hartanya secara baik dan menghormati agama dan kepercayaan anak itu;
- 4) Wali wajib membuat daftar harta benda anak dan mencatat semua perubahan-perubahannya;
- 5) Wali bertanggung jawab atas harta anak beserta kerugian karena kelalaiannya;
- 6) Wali dilarang mengalihkan atau menggadaikan harta anak, kecuali kepentingan anak yang menghendaki. Pelanggaran ini berakibat kekuasaan wali di cabut.²³³

Jika diperhatikan secara seksama dari pasal 50-51 UUP tersebut di atas, dapat dipahami bahwa meskipun penunjukan wali melalui surat wasiat atau lisan sifatnya pilihan yang tidak imperatif dan hendaknya dilakukan dengan cara-cara yang dapat mempunyai kekuatan hukum atau akta autentik.²³⁴ Hal ini dilakukan agar tidak merugikan anak di kemudian hari. Pernahaman yang demikian dibangun berdasarkan kaidah fiqhiyah:

دَرَأُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى حَلْبِ الْمَصَالِحِ.²³⁵

Artinya: Meninggalkan kerusakan atau kerugian lebih diutamakan dari pada mengambil manfaatnya.

²³³ UUP Pasal 49:

- 1) Salah seorang atau kedua orang tua dapat dicabut kekuasaannya terhadap seorang anak atau lebih untuk waktu yang tertentu atas permintaan orang tua yang lain, keluarga anak dalam garis lurus ke atas dan saudara kandung yang telah dewasa atau pejabat yang berwenang, dengan keputusan Pengadilan dalam hal-hal:
 - a. Ia sangat melalaikan kewajibannya terhadap anaknya;
 - b. berkelakuan buruk sekali.
- 2) Meskipun orang tua dicabut kekuasaannya, mereka masih tetap berkewajiban untuk memberi biaya pemeliharaan kepada anak tersebut.

²³⁴ Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2015, Cer. Ke-2, h. 207

²³⁵ Al-Suyuti, *al-Asybah wa al-Nazhair*, Dār al-Kutub al-Arabi, 2003, h. 179

Begitu pula pada pasal 51 ayat 2 UUP yang memprioritaskan wali dari kalangan keluarga anak tersebut atau orang lain yang memiliki kriteria pribadi yang baik, didasarkan pada dua dalil berikut:

عَنِ الْمُبَرَّاءِ بْنِ الْعَازِبِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى فِي لَبْنَةِ حَمْزَةَ لِخَالَتِهَا وَقَالَتِ الْخَالَةُ بِمَنْزِلَةِ الْأُمِّ. (أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ)²³⁶

Artinya: Dari Barra' ibn Āzib berkata: sesungguhnya Nabi SAW., memutuskan (wali) bagi anak wanita Hamzah kepada saudara wanita ibunya seraya berkata: saudara wanita ibu menempati kedudukan ibu. (HR. Bukhari)

c. KHI, dengan tema ḥadānah terbagi menjadi dua pembahasan:

Pertama, Bab XIV tentang Pemeliharaan anak:

Pemeliharaan anak adalah merupakan kewajiban kedua orang tua yang ranah cakupannya meliputi: pendanaan, pendidikan, kesehatan, sandang, pangan dan papan anak tersebut. Agama Islam menjadikan ayah atau suami sebagai kepala rumah tangga yang sekaligus bertanggungjawab dalam bidang ekonomi keluarga, meskipun realitas hari ini bidang ini tidak jarang dipikul bersama dengan istri dimana ia sebagai wanita yang memiliki pekerjaan yang menghasilkan gaji yang tinggi.

Adapun ketentuan ḥadānah adalah sebagai berikut:

- 1) Anak-anak yang masih dalam kondisi belum *mumayyiz* dalam artian mereka di bawah usia 12 tahun, maka prioritas hak asuh berada dalam ranah ibu kandungnya;
- 2) Bila anak-anak sudah mencaiap usia *mumayyiz*, maka mereka diberi pilihan pengasuhannya untuk mengikuti ayah atau ibunya;
- 3) Pengasuhan anak-anak baik di bawah ibu maupun ayah mereka, maka biaya pengasuhan di bawah kewajiban ayahnya.²³⁷

²³⁶ Al-Ṣan'ani, *Subul al-Salām*, Juz III, Kairo: Dār al-Ihyā al-Turāts al-Arabī, 2012, h. 229

²³⁷ KHI Pasal 105 Dalam hal terjadinya perceraian:

- 1) Pemeliharaan anak yang belum *mumayyiz* atau belum berumur 12 tahun adalah hak ibunya;
- 2) Pemeliharaan anak yang sudah *mumayyiz* diserahkan kepada anak untuk memilih diantara ayah atau ibunya sebagai pemegang hak pemeliharaannya;
- 3) Biaya pemeliharaan ditanggung oleh ayahnya.

- 4) Bila seorang anak telah memiliki aset kekayaan, maka baik ibu maupun ayahnya yang berperan sebagai pengasuh berkewajiban mengembangkan aset kekayaan anak tersebut;
- 5) Seorang ibu dan atau ayah sebagai pengasuh atas anaknya tidak diperkenankan untuk memindahkan aset dan atau menyewakannya kecuali bila atas persetujuan anak tersebut atau dalam kondisi yang tidak bisa dihindari untuk melakukan tindakan hukum tersebut;
- 6) Bila terjadi kerugian atas pengelolaan harta anak yang di bawah pengasuhannya, maka seorang ibu dan atau ayah wajib mengganti rugi atas kelalain mereka tersebut.²³⁸

Kedua, Bab XV Tentang Perwalian:

Bagian ini terlihat bahwa KHI juga membagi bahasan tentang *ḥaḍānah* seperti pada pola KUHPer dan UUP, dimana pengasuhan anak dan perwaliannya dipisahkan menjadi pasal-pasal tersendiri. Adapun yang terkait dengan hal-hal yang berhubungan dengan perwalian pada KHI, titik tekannya adalah pada hal-hal yang berhubungan dengan keperdataan anak tersebut, baik yang berkaitan dengan tindakan hukum anak tersebut maupun pengelolaan asetnya:

- 1) Perwalian anak diberlakukan kepada yang belum mencapai usia 21 tahun atau belum melangsungkan perkawinan di bawah usia 21 tahun;
- 2) Ranah perwalian adalah meliputi tindakan hukum terhadap diri anak dan aset kekayaan yang dimiliki anak tersebut;
- 3) Bila seorang wali melakukan suatu kelalaian, baik disengaja maupun karena ketidakmampuannya dalam melaksanakan tugas-tugas perwalian, maka kerabat yang lain dapat menjadi wali anak tersebut atas permohonan wali awal yang melakukan

²³⁸KHI Pasal 106:

- 1) Orang tua berkewajiban merawat dan mengembangkan harta anaknya yang belum dewasa atau di bawah pengampunan, dan tidak diperbolehkan memindahkan atau menggadaikannya kecuali karena keperluan yang mendesak jika kepentingan dan keselamatan anak itu menghendaki atau suatu kenyataan yang tidak dapat dihindarkan lagi.
- 2) Orang tua bertanggung jawab atas kerugian yang ditimbulkan karena kesalahan dan kelalaian Dari kewajiban tersebut pada ayat 1).

kelain dengan mengajukan permohonan penetapan kepada Pengadilan Agama;

- 4) Seorang wali bagi seorang anak dapat berupa perorangan maupun badan hukum, seperti yayasan dan atau panti asuhan, diutamakan dari keluarga anak tersebut dan bila tidak memungkinkan dapat dari orang di luar keluarga anak tersebut dengan ketentuan seorang yang cakap bertindak hukum dan memiliki prilaku dan moralitas yang baik;²³⁹
- 5) Orang tua dapat membuat wasiat untuk perwalian anaknya kepada seseorang ataupun badan hukum baik yang terkait dengan tindakan hukum anak tersebut maupun terhadap aset kekayaan anak tersebut yang pelaksanaan perwalian tersebut setelah ia meninggal dunia;²⁴⁰
- 6) Seorang wali dapat dicabut wewenangya sebagai wali bila berprilaku buruk, seperti: pemabuk, pemboros, gila, melalaikan tugas atau menyalahgunakannya oleh Pengadilan Agama;²⁴¹
- 7) Tugas seorang wali adalah membimbing agama anak yang di bawah perwaliannya, memilihkan jenjang pendidikan yang terbaik dan memberikan ketrampilan yang menjadi modal kemandirian anak tersebut di masa depan;²⁴²

²³⁹ KHI Pasal 107:

- 1) Perwalian hanya terhadap anak yang belum mencapai umur 21 tahun dan atau belum pernah melangsungkan perkawinan;
- 2) Perwalian meliputi perwalian terhadap diri dan harta kekayaanya;
- 3) Bila wali tidak mampu berbuat atau lalai melaksanakan tugas perwaliannya, maka pengadilan Agama dapat menunjuk salah seorang kerabat untuk bertindak sebagai wali atas permohonan kerabat tersebut;
- 4) Wali sedapat-dapatnya diambil Dari keluarga anak tersebut atau orang lain yang sudah dewasa, berpikiran sehat, adil, jujur dan berkelakuan baik, atau badan hukum.

²⁴⁰ KHI Pasal 108: Orang tua dapat mewasiatkan kepada seseorang atau badan hukum untuk melakukan perwalian atas diri dan kekayaan anak atau anak-anaknya sesudah ia meninggal dunia.

²⁴¹ KHI Pasal 109: Pengadilan Agama dapat mencabut hak perwalian seseorang atau badan hukum dan menindahkannya kepada pihak lain atas permohonan kerabatnya bila wali tersebut pemabuk, penjudi, pemboros, gila dan atau melalaikan atau menyalah gunakan hak dan wewenangya sebagai wali demi kepentingan orang yang berada di bawah perwaliannya.

²⁴² KHI Pasal 110:

- 1) Wali berkewajiban mengurus diri dan harta orang yang berada di bawah perwaliannya dengan sebaik-baiknya dan berkewajiban memberikan bimbingan agama, pendidikan dan keterampilan lainnya untuk masa depan orang yang berada di bawah perwaliannya;
- 2) Wali dilarang mengikatkan, membebani dan mengasingkan harta orang yang berada dibawah perwaliannya, kecuali bila perbuatan tersebut menguntungkan bagi orang yang berada di bawah perwaliannya yang tidak dapat dihindarkan;
- 3) Wali bertanggung jawab terhadap harta orang yang berada di bawah perwaliannya, dan mengganti kerugian yang timbul sebagai akibat kesalahan atau kelalaiannya;

- 8) Dalam bidang aset kekayaan anak yang di bawah perwalian, tugas wali adalah mengembangkan aset tersebut secara proporsional dan dilarang melakukan tindakan hukum yang merugikannya baik dalam transaksi bisnis maupun non bisnis;
- 9) Bila dalam pengembangan aset anak di bawah perwaliannya terjadi mismanagemen serta berdampak pada kerugian, maka kerugian atas tindakan tersebut adalah dibebankan kepada wali untuk mengganti sejumlah nilai aset tersebut;
- 10) Pengembangan aset anak yang di bawah perwaliannya harus melalui pembukuan dan dapat dilakukan audit oleh auditor independen sebagai wujud pertanggungjawaban publiknya;
- 11) Ketika anak yang di bawah perwalian telah berusia 21 tahun dan atau telah menikah sebelum usia tersebut, maka seorang wali harus mengembalikan total aset anak tersebut;
- 12) Seorang wali dapat mempergunakan aset kekayaan anak yang berada di bawah perwaliannya secara proporsional dan sesuai dengan kelazimannya, misalnya sebagai upah atas jasa perwalian dan atau bagi hasil atas pengembangan aset yang dimiliki anak yang berada di bawah perwaliannya bila wali tersebut membutuhkan.²⁴³
- 13) Bila terjadi perselisihan dalam pengelolaan aset kekayaan antara anak yang di bawah perwalian dan orang yang menjadi walinya, maka penyelesaiannya adalah di Pengadilan Agama,²⁴⁴

Dari ketiga sumber hukum perdata terkait dengan haḍānah, dapat dipahami hal-hal sebagai berikut:

Pertama, KUHPer, UUP dan KHI ketiganya membagi tema haḍānah menjadi dua bagian: pengasuhan anak di bawah umur dan perwalian atau tindakan hukum anak tersebut;

4) Dengan tidak mengurangi ketentuan yang diatur dalam pasal 51 ayat (4) Undang-undang No.1 tahun 1974, pertanggungjawaban wali tersebut ayat (3) harus dibuktikan dengan pembukuan yang ditutup tiap satu tahun satu kali.

²⁴³ KHI Pasal 112: Wali dapat mempergunakan harta orang yang berada di bawah perwaliannya, sepanjang diperlukan untuk kepentingannya menurut kepatutan atau bil ma' ruf kalau wali fakir.

²⁴⁴ KHI Pasal 111:

- 1) Wali berkewajiban menyerahkan seluruh harta orang yang berada di bawah perwaliannya, bila yang bersangkutan telah mencapai umur 21 tahun atau telah menikah;
- 2) Apabila perwalian telah berakhir, maka Pengadilan Agama berwenang mengadili perselisihan antara wali dan orang yang berada di bawah perwaliannya tentang harta yang diserahkan kepadanya.

Kedua, KUHPer secara tegas menjelaskan bahwa status orang tua dalam mengasuh anak adalah kewajiban keduanya dengan beban biaya pengasuhan tersebut dibebankan kepada suami dan ketika terjadi perceraian maka status mereka adalah wali dari anak tersebut yang ketentuan perwaliannya diputuskan oleh Pengadilan Negeri. Sedang UUP menegaskan bahwa anak di bawah umur, yaitu berusia kurang dari 18 tahun dan belum menikah sebelum usia tersebut berada dalam pengasuhan orang tua meskipun mereka telah bercerai dan baru berada di bawah perwalian ketika mereka tidak di bawah asuhan salah satu atau kedua orang tua. Adapun KHI tidak secara tegas menjelaskan prioritas pengasuhan anak tersebut kepada orang tua dan atau seorang wali, tetapi lebih menitikberatkan bahwa wali bagi anak di bawah umur, yaitu di bawah umur 21 tahun dan belum melangsungkan pernikahan adalah diutamakan dari kalangan keluarganya ketimbang dari kalangan luar keluarganya;

Ketiga, KUHPer menjelaskan tugas pokok dan fungsi (tupoksi) wali anak di bawah umur, yaitu mereka yang belum berusia 18 tahun dan belum melangsungkan perkawinan di bawah umur tersebut, sangat rinci yang dimulai dari syarat seorang wali, tugas wali, dan masa berakhirnya perwalian. Sedangkan UUP dan KHI tidak merinci secara jelas, selain dari beberapa syarat dan kewajiban mereka dalam mengembangkan aset anak di bawah umur dan lembaga penyelesaian konflik yang ditunjuk bila terjadi terselisihan dalam manajemen aset oleh wali di Pengadilan Agama khususnya dalam KHI;

Keempat, KUHPer, UUP maupun KHI tidak memuat satu pasalpun yang membahas tentang hukuman bagi orang yang tidak melaksanakan kewajibannya dalam pengasuhan anak baik berupa pengasuhannya itu sendiri maupun kewajiban biaya proses pengasuhan anak. Kekosongan klausul hukum ini menjadi celah bagi orang tertentu untuk abai terhadap kewajibannya dalam pengasuhan anak;

Kelima, KHI mengatur nafkah atau biaya prngurusan anak adalah sebagai berikut:

- a) Biaya persusuan anak diwajibkan kepada ayahnya dan orang yang menafkahi ayahnya atau kakeknya (Pasal 104 ayat 1);

b) Biaya *hadānah* seorang anak hanya terhenti pada kewajiban ayahnya (Pasal 105 ayat c), sedangkan ketika ayahnya meninggal dunia dan terjadi kekosongan subyek hukum yang berperan sebagai pemberi biaya *hadānah* anak yatim tersebut, belum ada pasal dalam KHI yang mengakomodir perintah kepada ahli waris untuk berkontribusi dalam pembiayaan *hadānah* anak yatim tersebut sebagai konsekuensi penerimaan warisnya, sebagaimana diindikasikan dalam (QS. al-Baqarah: 2: 233), apalagi tidak ada klausul pasal yang memberikan penegasan akan adanya peluang tuntutan *hādinah* terhadap kewajiban biaya *hadānah* anak yatimnya kepada para ahli waris, seperti pada masalah waris dengan adanya pasal yang menginisiasi pembagian waris (Pasal 188).

3. Ketentuan Umum Tentang Waris Wanita Cerai Mati

a. KUHPer

- 1) Secara terminologi, hukum waris²⁴⁵ adalah sebagai berikut:
 - a) Wirjono Prodjodikoro, hukum waris adalah hukum-hukum atau peraturan-peraturan yang mengatur tentang apakah dan bagaimanakah berbagai hak-hak dan kewajiban tentang kekayaan seseorang pada waktu ia meninggal dunia akan beralih kepada orang yang masih hidup;²⁴⁶
 - b) Vollmar berpendapat bahwa hukum waris adalah perpindahan dari sebuah harta kekayaan seutuhnya, jadi, suatu keseluruhan hak-hak dan kewajiban-kewajiban, dari orang yang mewariskan kepada para warisnya;²⁴⁷
 - c) Efendi Purangin, hukum waris adalah hukum yang mengatur tentang peralihan harta kekayaan yang

²⁴⁵ Dalam KUHPer Hukum kewarisan diatur dalam Buku II dengan 300 pasal, yang dimulai Dari Pasal 830 sampai dengan Pasal 1130.

²⁴⁶ A. Pitlo, *Hukum Waris Menurut Kitab Undang Undang Hukum Perdata Belanda*, Jakarta: Intermasa, 2006, h. 1

²⁴⁷ H.F.A. Vollmar, *Pengantar Studi Hukum Perdata*, Jakarta: Rajawali Pers, 2002, h. 373

ditinggalkan seseorang yang meninggal serta akibatnya bagi para ahli waris.²⁴⁸

Dari ketiga definisi tersebut di atas dapat dipahami bahwa hukum waris adalah:

- a) Hukum yang mengatur perpindahan hak milik kebendaan dan non kebendaan dari pewaris kepada ahli waris;
- b) Peristiwa perpindahan hak kebendaan dan non kebendaan tersebut dimulai setelah meninggalnya pewaris;
- c) Ahli waris memiliki hak dan kewajiban dalam proses pembagian warisan tersebut.

2) Unsur-Unsur Kewarisan Menurut KUHPer ada tiga:

- a) Pewaris (*Efflater*),²⁴⁹ yaitu setiap orang yang sudah meninggal dunia dan meninggalkan harta kekayaan.²⁵⁰ Matinya pewaris dalam hal ini dapat dibedakan menjadi:
 - (1) Matinya pewaris diketahui secara sungguh-sungguh (mati hakiki), yaitu dapat dibuktikan dengan panca indra bahwa ia benar-benar telah mati;
 - (2) Mati demi hukum, dinyatakan oleh Pengadilan, yaitu: tidak diketahui secara sungguh-sungguh menurut kenyataan yang dapat dibuktikan bahwa ia sudah mati.
- b) Syarat yang berhubungan dengan ahli waris orang-orang yang berhak atas harta peninggalan harus sudah ada atau masih hidup saat kematian si pewaris. Hidupnya ahli waris dimungkinkan dengan:
 - (1) Hidup secara nyata, yaitu dia menurut kenyataan memang benar-benar masih hidup, dapat dibuktikan dengan panca indra;
 - (2) Hidup secara hukum, yaitu dia tidak diketahui secara kenyataan masih hidup. Dalam hal ini termasuk juga bayi dalam kandungan ibunya.

Adapun prinsip dari pewarisan adalah:

²⁴⁸ Effendi Purangin, *Hukum Waris*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007, h. 3

²⁴⁹ KUHPer Pasal 830: Pewarisan hanya terjadi karena kematian.

²⁵⁰ Anasitus Amanat, *Membagi warisan Berdasarkan Pasal-Pasal Hukum Perdata BW*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001, h. 6

- (1) Harta waris baru terbuka, artinya dapat diwariskan kepada pihak lain, apabila terjadinya suatu kematian;²⁵¹
- (2) Adanya hubungan darah di antara pewaris dan ahli waris, kecuali untuk suami atau isteri dari pewaris,²⁵² dengan ketentuan mereka masih terikat dalam perkawinan ketika pewaris meninggal dunia. Artinya, kalau mereka sudah bercerai pada saat pewaris meninggal dunia, maka suami isteri tersebut bukan merupakan ahli waris dari pewaris.

c) Ahli Waris (*Erfgenaam*)

Ahli waris (*Erfgenaam*) adalah semua orang yang berhak menerima warisan.²⁵³ Ahli waris adalah para anggota keluarga sedarah yang sah maupun diluar perkawinan serta suami dan istri yang hidup di luar perkawinan serta suami dan istri yang hidup terlama. Ahli waris dengan sendirinya karena hukum memperoleh hak milik atas segala barang, segala hak dan segala piutang yang meninggal dunia.²⁵⁴

Sehingga ada dua syarat untuk menjadi ahli waris yaitu:

- (1) Ahli waris yang ditentukan oleh undang-undang, yaitu orang yang berhak menerima warisan, yaitu para keluarga sedarah,²⁵⁵

²⁵¹ KUHPer Pasal 830: Pewarisan hanya terjadi karena kematian.

²⁵² KUHPer Pasal 832:

Menurut undang-undang, yang berhak menjadi ahli waris ialah keluarga sedarah, baik yang sah menurut undang-undang maupun yang di luar perkawinan, dan suami atau isteri yang hidup terlama, menurut peraturan-peraturan berikut ini.

Bila keluarga sedarah dan suami atau isteri yang hidup terlama tidak ada, maka semua harta peninggalan menjadi milik negara, yang wajib melunasi utang-utang orang yang meninggal tersebut, sejauh harga harta peninggalan mencukupi untuk itu.

²⁵³ Anasitus Amanat, *Membagi warisan Berdasarkan Pasal-Pasal Hukum Perdata BW*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001, h. 6

²⁵⁴ KUHPer Pasal 833:

Para ahli waris, dengan sendirinya karena hukum, mendapat hak milik atas semua barang, semua hak dan semua piutang orang yang meninggal. Bila ada perselisihan tentang siapa yang berhak menjadi ahli waris, dan dengan demikian berhak memperoleh hak milik seperti tersebut di atas, maka Hakim dapat memerintahkan agar semua harta peninggalan itu ditaruh lebih dahulu dalam penyimpanan Pengadilan. Negara harus berusaha agar dirinya ditempatkan pada kedudukan tinggi oleh Hakim, dan berkewajiban untuk memerintahkan penyegehan harta peninggalan itu, dan memerintahkan pembuatan perincian harta itu, dalam bentuk yang ditetapkan untuk penerimaan warisan dengan hak istimewa akan pemerincian harta, dengan ancaman untuk mengganti biaya, kerugian dan bunga.

²⁵⁵ KUHPer Pasal 852 a:

Dalam hal warisan dan seorang suami atau isteri yang telah meninggal lebih dahulu, suami atau isteri yang ditinggal mati, dalam menerapkan ketentuan-ketentuan bab ini, disamakan dengan seorang anak sah dan orang yang meninggal, dengan pengertian bahwa bila perkawinan suami isteri itu adalah perkawinan kedua atau selanjutnya, dan dari perkawinan yang dulu ada anak-anak atau keturunan-keturunan anak-anak itu, suami atau isteri yang baru tidak boleh mewarisi lebih dan bagian terkecil yang diterima oleh salah seorang dan anak-anak itu, atau oleh semua keturunan penggantinya

- baik sah maupun luar nikah, suami atau isteri yang hidup terlama.
- (2) Bilamana baik keluarga sedarah, maupun yang hidup terlama di antara suami isteri tidak ada, maka segala harta peninggalan si yang meninggal menjadi milik negara, yang mana pihak yang berwajib akan melunasi segala utangnya, sekadar harta peninggalan mencukupi untuk itu.
 - (3) Ahli waris yang ditentukan oleh wasiat, yaitu ahli waris yang menerima warisan karena adanya wasiat (*testamen*) dari pewaris kepada ahli waris yang dituangkannya dalam surat wasiat. Adapun surat wasiat adalah suatu akta yang memuat pernyataan seseorang tentang apa yang dikehendakinya akan terjadi setelah ia meninggal dunia.
- d) Cara mendapatkan warisan dari pewaris ada beberapa cara, sebagai berikut:
- (1) Secara *ab intestato* atau pewarisan menurut undang-undang. Pewarisan menurut undang-undang yaitu pembagian warisan kepada orang-orang yang mempunyai hubungan darah yang terdekat dengan pewaris yang ditentukan oleh undang-undang. Ahli waris menurut undang-undang berdasarkan hubungan darah terdapat empat golongan, yaitu:
 - (a) Golongan pertama, keluarga dalam garis lurus ke bawah, meliputi anak-anak beserta keturunan mereka beserta suami isteri yang ditinggalkan atau yang hidup paling lama. Adapun anak-anak dan keturunannya sama kedudukannya dalam mewarisi itu sehingga tidak

bila ia meninggal lebih dahulu, dan bagaimanapun juga bagian warisan isteri atau suami itu tidak boleh melebihi seperempat dan harta peninggalan si pewaris.

Bila untuk kebahagiaan suami atau isteri dan perkawinan kedua atau perkawinan yang berikutnya telah dikeluarkan wasiat, maka bila jumlah bagian yang diperoleh dan pewarisan pada kematian dan bagian yang diperoleh dan wasiat melampaui batas-batas dan jumlah termaktub dalam alinea pertama, bagian dan pewarisan pada kematian harus dikurangi sedemikian, sehingga jumlah bersama itu tetap berada dalam batas-batas itu. Bila penetapan wasiat itu, seluruhnya atau sebagian, terdiri dan hak pakai hasil, maka harga dan hak pakai hasil itu harus ditaksir, dan jumlah bersama termaksud dalam alinea yang lalu harus dihitung berdasarkan harga yang ditaksir itu.

Apa yang dinikmati suami atau isteri yang berikut menurut pasal ini harus dikurangkan dalam hitung apa yang boleh diperoleh suami atau isteri itu atau diperjanjikan menurut Bab VIII Buku Pertama.

dipersoalkan apakah mereka laki-laki atau perempuan, tertua atau termuda, mereka masing-masing akan mendapatkan bagian yang sama, sedangkan apabila mereka mewarisi dengan pengganti maka pembagian itu berlangsung pancang demi pancang.²⁵⁶

- (b) Golongan kedua, keluarga dalam garis lurus ke atas, meliputi orang tua dan saudara, baik pria maupun wanita, serta keturunan mereka. KUHPerd mengatur bagian Orang tua (ayah dan ibu) masing-masing mendapat bagian yang sama dengan saudara-saudara sekandung akan tetapi ayah dan ibu tersebut masing-masing tidak boleh kurang dari $\frac{1}{4}$ bagian dari seluruh harta warisan. Apabila tidak ada saudara sekandung maka masing-masing orang tua dapat $\frac{1}{2}$ bagian dan jika salah satu dari orang tua itu meninggal maka orang tua yang masih hidup mewarisi seluruh harta warisan itu.²⁵⁷

²⁵⁶ KUHPerd Pasal 852, *Ibid*.

²⁵⁷ KUHPerd Pasal 854, 855, 856, 857 dan 859, mengatur bagian warisan golongan kedua dari ahli, sebagai berikut:

Pasal 854:

Bila seseorang meninggal dunia tanpa meninggalkan keturunan dan suami atau isteri, maka bapaknya atau ibunya yang masih hidup masing-masing mendapat sepertiga bagian dan harta peninggalannya, bila yang mati itu hanya meninggalkan satu orang saudara laki-laki atau wanita yang mendapat sisa yang sepertiga bagian. Bapak dan ibunya masing-masing mewarisi seperempat bagian, bila yang mati meninggalkan lebih banyak saudara laki-laki atau wanita, dan dalam hal itu mereka yang tersebut terakhir mendapat sisanya yang dua perempat bagian.

Pasal 855:

Bila seseorang meninggal tanpa meninggalkan keturunan dan suami atau isteri, dan bapak atau ibunya telah meninggal lebih dahulu daripada dia, maka bapaknya atau ibunya yang hidup terlama mendapat separuh dan harta peninggalannya, bila yang mati itu meninggalkan saudara laki-laki atau wanita hanya satu orang saja; sepertiga, bila saudara laki-laki atau wanita yang ditinggalkan dua orang; seperempat bagian, bila saudara laki-laki atau wanita yang ditinggalkan lebih dari dua. Sisanya menjadi bagian saudara laki-laki dan wanita tersebut.

Pasal 856:

Bila seseorang meninggal tanpa meninggalkan seorang keturunan ataupun suami dan isteri, sedangkan bapak dan ibunya telah meninggal lebih dahulu, maka saudara laki-laki dan wanita mewarisi seluruh warisannya.

Pasal 857:

Pembagian dan apa yang menurut pasal-pasal tersebut di atas menjadi bagian saudara wanita dan laki-laki, dilakukan antara mereka menurut bagian-bagian yang sama, bila mereka berasal dari perkawinan yang sama; bila mereka dilahirkan dari berbagai perkawinan, maka apa yang mereka warisi harus dibagi menjadi dua bagian yang sama, antara garis bapak dengan garis ibu dan orang dan orang yang meninggal itu; saudara-saudara seapak seibu memperoleh bagian mereka dan kedua garis, dan yang seapak saja atau yang seibu saja hanya dan garis di mana mereka termasuk. Bila hanya ada saudara tiri laki-laki atau wanita dan salah satu garis saja, mereka mendapat seluruh harta peninggalan, dengan mengesampingkan semua keluarga sedarah lainnya dan garis yang lain.

Pasal 859:

Kemudian apabila orang tua mewarisi bersama-sama dengan seorang saudara maka masing-masing mendapat $\frac{1}{3}$ bagian²⁵⁸ dan apabila orang tua itu mewarisi bersama dengan dua orang saudara sekandung atau lebih maka masing-masing orang tua mendapat $\frac{1}{4}$ bagian, lalu selebihnya dibagi rata kepada seluruh saudara itu,²⁵⁹ jika salah seorang dari orang tua itu meninggal, maka orang tua yang masih hidup itu mewarisi $\frac{1}{2}$ bagian kalau bersama dengan seorang saudara kandung $\frac{1}{3}$ bagian kalau bersama dua saudara sekandung dan $\frac{1}{4}$ bagian kalau bersama tiga saudara sekandung atau lebih. Bagian dari bapak atau ibu yang hidup terlama, bagian mereka tergantung pada kuantitas dari saudara laki-laki atau wanita dari pewaris.²⁶⁰

- (c) Golongan ketiga, meliputi kakek, nenek, dan leluhur selanjutnya ke atas dari pewaris. Semua keluarga sedarah dalam garis lurus ke atas dalam derajat yang sama mendapat bagian yang sama pula.²⁶¹
- (d) Golongan keempat, meliputi anggota keluarga dalam garis ke samping dan sanak keluarga lainnya.²⁶² Jika tidak ada saudara pria dan wanita, dan tidak ada pula keluarga sedarah dalam salah satu garis lurus ke atas, maka setengah bagian dari warisan menjadi bagian sekalian

Bapak atau ibu yang hidup terlama mewarisi seluruh harta peninggalan anaknya yang meninggal tanpa meninggalkan keturunan, suami atau isteri, saudara laki-laki atau wanita.

²⁵⁸ KUHPer Pasal 854, *Ibid*.

²⁵⁹ *Ibid*.

²⁶⁰ Dengan ketentuan sebagai berikut:

- a. Apabila pewaris meninggalkan seorang saudara laki-laki dan seorang saudara wanita, maka hak dari bapak atau ibu yang hidup terlama adalah $\frac{1}{2}$ bagian;
- b. Apabila pewaris meninggalkan dua orang saudara laki atau saudara wanita, maka yang menjadi hak dari bapak dan ibu yang hidup terlama adalah $\frac{1}{3}$ bagian;
- c. Apabila pewaris meninggalkan lebih dari dua saudara laki atau saudara wanita, maka yang menjadi hak dari bapak dan ibu yang hidup terlama adalah $\frac{1}{4}$ bagian. KUHPer Pasal 855, *Ibid*.

²⁶¹ KUHPer Pasal 853:

Bila yang meninggal itu tidak meninggalkan keturunan, suami atau isteri, saudara laki-laki atau wanita, maka harta peninggalannya harus dibagi dua sama besar, satu bagian untuk keluarga sedarah dalam garis lurus ayah ke atas, dan satu bagian lagi untuk keluarga garis lurus ibu ke atas, tanpa mengurangi ketentuan Pasal 859. Keluarga yang terdekat derajatnya dalam garis lurus ke atas, mendapat separuh dari bagian yang diperuntukkan bagi garisnya, dengan mengesampingkan semua hali waris lainnya. Keluarga sedarah dalam garis ke atas dan derajat yang sama, memperoleh warisan kepala demi kepala.

²⁶² Mukhtar Zamzami, *wanita & Keadilan dalam Hukum Kewarisan Indonesia*, Jakarta: Prenada Media Group, 2013, h. 49

sekeluarga sedarah dalam garis ke atas yang masih hidup.²⁶³ Setengah bagian lainnya menjadi bagian saudara dalam garis yang lain.²⁶⁴

Tabel Golongan Ahli Waris

NO	GOLONGAN I	GOLONGAN II	GOLONGAN III	GOLONGAN IV
1	Suami /istri yang hidup terlama	Ayah dan ibu	Kakek dan nenek, baik dari pihak ayah maupun dari pihak ibu.	Paman dan bibi
2	Anak lk maupun pr	Saudara lk maupun pr	Orang tua kakek dan nenek, dst.	Keturunan paman dan bibi sampai derajat ke 6 (dari pihak ayah dan pihak ibu)
3	Keturunan anak	Keturunan saudara lk & pr		

(2) Secara *Testamentair*, yaitu ahli waris ditunjuk dalam suatu wasiat atau testamen. Surat wasiat adalah suatu pernyataan dari seseorang tentang apa yang dikehendaki setelah ia meninggal dunia. Sifat utama surat wasiat adalah mempunyai kekuatan berlaku sesudah pembuat surat wasiat meninggal dunia dan tidak dapat ditarik kembali. Pemberian seseorang calon pewaris

²⁶³ KUHPer Pasal 858:

Bila tidak ada saudara laki-laki dan wanita dan juga tidak ada keluarga sedarah yang masih hidup dalam salah satu garis ke atas, maka separuh harta peninggalan itu menjadi bagian dan keluarga sedarah dalam garis ke atas yang masih hidup, sedangkan yang separuh lagi menjadi bagian keluarga sedarah dalam garis ke samping dan garis ke atas lainnya, kecuali dalam hal yang tercantum dalam pasal berikut. Bila tidak ada saudara laki-laki dan wanita dan keluarga sedarah yang masih hidup dalam kedua garis ke atas, maka keluarga sedarah terdekat dalam tiap-tiap garis ke samping masing-masing mendapat warisan separuhnya. Bila dalam satu garis ke samping terdapat beberapa keluarga sedarah dalam derajat yang sama, maka mereka berbagi antara mereka kepala demi kepala tanpa mengurangi ketentuan dalam Pasal 845.

²⁶⁴ KUHPer Pasal 859:

Bapak atau ibu yang hidup terlama mewarisi seluruh harta peninggalan anaknya yang meninggal tanpa meninggalkan keturunan, suami atau isteri, saudara laki-laki atau wanita.

berdasarkan surat wasiat tidak bermaksud untuk menghapus hak untuk mewaris secara *ab intestato*.²⁶⁵

e) Tidak layak menjadi ahli waris. Terdapat sebab-sebab menurut undang-undang ahli waris tidak patut atau *onwaardig* menerima warisan dari pewaris, sebagai berikut:

- 1) Ahli waris yang menurut undang-undang yang dinyatakan tidak patut untuk menerima warisan secara *ab intestato* ²⁶⁶ dalam pasal 838, 839 dan 840: ²⁶⁷
 - (a) Mereka yang telah dihukum karena dipersalahkan telah membunuh atau mencoba membunuh si pewaris;
 - (b) Mereka yang dengan putusan Hakim pernah dipersalahkan karena secara fitnah telah melakukan pengaduan terhadap si pewaris, ialah suatu pengaduan telah melakukan kegiatan kejahatan yang diancam hukuman penjara kima tahun lamanya atau lebih berat;
 - (c) Mereka yang dengan kekerasan atau perbuatan telah mencegah si pewaris untuk membuat atau mencabut surat wasiat;
 - (d) Mereka yang telah menggelapkan, merusak atau memalsukan surat wasiat si pewaris.

²⁶⁵ Zainuddin Ali, *Pelaksanaan Hukum Waris Di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2010, h. 85-86

²⁶⁶ Oemarsalim, *Dasar-Dasar Hukum Waris di Indonesia*, Jakarta: Rineka Cipta, 2006, h. 141

²⁶⁷ KUHPer Pasal 838:

Orang yang dianggap tidak pantas untuk menjadi ahli waris, dan dengan demikian tidak mungkin mendapat warisan, ialah:

1. Dia yang telah dijatuhi hukuman karena membunuh atau mencoba membunuh orang yang meninggal itu;
2. Dia yang dengan putusan Hakim pernah dipersalahkan karena dengan fitnah telah mengajukan tuduhan terhadap pewaris, bahwa pewaris pernah melakukan suatu kejahatan yang diancam dengan hukuman penjara lima tahun atau hukuman yang lebih berat lagi;
3. Dia yang telah menghalangi orang yang telah meninggal itu dengan kekerasan atau perbuatan nyata untuk membuat atau menarik kembali wasiatnya;
4. Dia yang telah menggelapkan, memusnahkan atau memalsukan wasiat orang yang meninggal itu.

KUHPer Pasal 839:

Ahli waris yang tidak mungkin untuk mendapat warisan karena tidak pantas, wajib mengembalikan segala hasil dan pendapatan yang telah dinikmatinya sejak terbukanya warisan itu.

KUHPer Pasal 840:

Bila anak-anak dan orang telah dinyatakan tidak pantas menjadi ahli waris merasa dirinya menjadi ahli waris, maka mereka tidak dikecualikan dan pewarisan karena kesalahan orang tua mereka; tetapi orang tua ini sekali-kali tidak berhak menuntut hak pakai hasil atas harta peninggalan yang menurut undang-undang hak nikmat hasilnya diberikan kepada orang tua.

- f) Ahli waris menurut wasiat yang dinyatakan tidak patut menerima warisan.²⁶⁸
- (1) Mereka yang telah dihukum karena membunuh pewaris;
 - (2) Mereka yang telah menggelapkan, membinasakan atau memalsukan surat wasiat si pewaris;
 - (3) Mereka yang dengan paksaan atau kekerasan telah mencegah si pewaris untuk mencabut atau mengubah sura wasiatnya.

b. UUP

UUP maupun PP Nomer 9 Tahun 1975 Tentang Pelaksanaan UUP Nomor 1 tahun 1974, tidak mencakup pasal-pasal yang berkaitan dengan kewarisan baik secara khusus maupun secara umum, akan tetapi ada bab khusus yang membahas tentang harta benda, yaitu Bab VII: Harta benda dalam perkawinan, yang bila ditarik benang merahnya memiliki relevansi dengan kewarisan ketika ikatan perkawinan antara suami dan istri berakhir. Adapun pasal-pasal tersebut adalah sebagai berikut:

Pasal 35

- a) Harta benda yang diperoleh selama perkawinan, menjadi harta bersama;
- b) Harta bawaan dan masing-masing suami dan isteri dan harta benda yang diperoleh masing-masing sebagai hadiah atau warisan adalah di bawah penguasaan masing-masing sepanjang para pihak tidak menentukan lain.

Pasal 36

- a. Mengenai harta bersama, suami atau isteri dapat bertindak atas persetujuan kedua belah pihak;

²⁶⁸ KUHPer pasal 912:

Orang yang dijatuhi hukuman karena telah membunuh pewaris, orang yang telah menggelapkan, memusnahkan atau memalsukan surat wasiat pewaris, atau orang yang dengan paksaan atau kekerasan telah menghalangi pewaris untuk mencabut atau mengubah surat wasiatnya, serta isteri atau suaminya dan anak-anaknya, tidak boleh menikmati suatu keuntungan pun dari wasiat itu.

- b. Mengenai harta bawaan masing-masing, suami dan isteri mempunyai hak sepenuhnya untuk melakukan perbuatan hukum mengenai harta bendanya.

Pasal 37

Bila perkawinan putus karena perceraian, harta bersama diatur menurut hukumnya masing-masing.

Inilah ketiga pasal yang ketika suatu ikatan perkawinan berakhir akan menjadi bahan atau bagian dari pembahasan pada bab ini, yaitu harta warisan. UUP mengkategorikan harta bersama adalah harta yang secara langsung menjadi *tirkah* dan harta bawaan, hadiah dan yang diterima salah satu pihak dari pihak lain bila tidak dikehendaki menjadi harta bersama, maka tidak masuk dalam kelompok *tirkah*.

c. Kompilasi Hukum Islam (KHI).

Pada buku II, KHI secara khusus memuat tema: Hukum Kewarisan yang terdiri dari lima bab, yang terdiri dari: ketentuan umum, ahli waris, besarnya bagian, '*aul*, *radd*, dan wasiat. Konstruksi pasal-pasal dalam KHI ini telah mencerminkan hukum waris dalam khazanah fiqih Islam sehingga menjadi representatif sebagai sumber hukum matriel dalam bidang kewarisan di Pengadilan Agama. Adapun pembahasan selanjutnya adalah sebagai berikut:

1. Ketentuan umum kewarisan:

- a) Definisi Hukum kewarisan adalah hukum yang mengatur tentang pemindahan hak pemilikan harta peninggalan atau *tirkah* pewaris, menentukan siapa-siapa yang berhak menjadi ahli waris dan berapa bagiannya masing-masing;
- b) Definisi Pewaris adalah orang yang meninggal dunia atau meninggal berdasarkan putusan Pengadilan beragama Islam, meninggalkan ahli waris dan harta peninggalan;
- c) Definisi Ahli waris adalah orang mempunyai hubungan darah atau hubungan perkawinan dengan pewaris, beragama Islam dan tidak terhalang karena hukum untuk menjadi ahli waris;

- d) Definisi harta peninggalan adalah harta yang ditinggalkan oleh pewaris baik yang berupa benda yang menjadi miliknya maupun hak-haknya;
 - e) Definisi harta waris adalah harta bawaan ditambah bagian dari harta bersama setelah digunakan untuk keperluan pewaris selama sakit sampai meninggalnya, biaya pengurusan jenazah atau *tajhīz*, pembayaran hutang dan pemberian untuk kerabat;
 - f) Definisi wasiat adalah pemberian suatu benda dari pewaris kepada orang lain atau lembaga yang akan berlaku setelah pewaris meninggal dunia;
 - g) Definisi hibah adalah pemberian suatu benda secara sukarela dan tanpa imbalan dari seseorang kepada orang lain yang masih hidup untuk dimiliki;
 - h) Definisi Anak angkat adalah anak yang dalam pemeliharaan untuk hidupnya sehari-hari, biaya pendidikan dan sebagainya beralih tanggung jawabnya dari orang tua asal kepada orang tua angkatnya berdasarkan putusan Pengadilan;
 - i) Baitul Mal adalah Balai Harta Keagamaan, BAZNAS atau Badan Wakaf Indonesia.²⁶⁹
2. Rukun waris dalam hukum kewarisan Islam ada tiga macam, yaitu:
- a) *Al-Muwāris*, yaitu orang yang diwarisi harta peninggalannya atau orang yang mewariskan hartanya. Syaratnya muwaris benar-benar telah meninggal dunia. Kematian seorang muwaris itu dapat dibedakan menjadi 3 macam, yaitu:
 - (1) Mati *Haqīqī* atau mati sejati, adalah matinya muwaris yang diyakini tanpa membutuhkan putusan hakim dikarenakan kematian tersebut disaksikan oleh orang banyak dengan panca indera dan dapat dibuktikan dengan alat bukti yang nyata dan jelas;

²⁶⁹ KHI Pasal 171

- (2) Mati *Hukmī*, yaitu mati menurut putusan hakim atau yuridis adalah suatu kematian yang dinyatakan atas dasar putusan hakim karena adanya beberapa pertimbangan. Dengan putusan hakim secara yuridis, muwaris dinyatakan sudah meninggal meskipun terdapat kemungkinan muwaris masih hidup;
 - (3) Mati *Taqdīrī* atau mati menurut dugaan, yaitu sebuah kematian muwaris berdasar dugaan keras. Misalnya, dugaan seorang ibu hamil yang dipukul perutnya atau dipaksa minum racun. Ketika bayinya lahir dalam keadaan mati, maka dengan dugaan keras kematian itu diakibatkan oleh pemukulan terhadap ibunya atau minum racun tersebut.²⁷⁰
- b) *Wāris* atau ahli waris, yaitu orang yang dinyatakan mempunyai hubungan kekerabatan baik hubungan darah atau nasab, hubungan sebab semenda atau perkawinan, atau karena memerdekakan hamba sahaya;
 - c. *Al-Maurūs* atau *al-mirās* atau *al-Tirkah*, yaitu harta benda yang menjadi warisan atau peninggalan almarhum setelah dikurangi biaya perawatan jenazah, pelunasan hutang dan pelaksanaan wasiat.
- 3) Macam-Macam Ahli Waris
- a) Berdasarkan hubungan darah:
 - (1) Golongan laki-laki terdiri dari: ayah, anak laki-laki, saudara laki-laki, paman dan kakek;
 - (2) Golongan wanita terdiri dari: ibu, anak wanita, saudara wanita dari nenek;
 - b) Berdasarkan hubungan perkawinan terdiri dari: Duda atau janda. Apabila semua ahli waris ada, maka yang berhak mendapat warisan hanya: Anak, ayah, ibu, janda atau duda.²⁷¹
- KHI membagi tiga macam ahli waris, yang bagiannya telah ditentukan di dalam syarī'at, antara lain bagian:

²⁷⁰ Muslih Maruzi, *Pokok-Pokok Ilmu Waris*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra. Cet, ke- 7, 2017, h. 21-22

²⁷¹ *Ibid.* h. 23

- 1) *Ẓawil Furūd*,²⁷² yaitu Ahli waris yang bagiannya telah ditentukan di dalam syarī'at, sebagaimana dalam tabel sebagai berikut:

NO	AHLI WARIS	JUMLAH BAGIAN
1	Anak Pr.	a. $\frac{1}{2}$ Bila seorang diri; b. $\frac{2}{3}$ Bila lebih dari satu orang secara bersama; c. Bila bersama anak lk., bagiannya $\frac{1}{2}$ dari anak lk. ²⁷³
2	Ayah	a. $\frac{1}{3}$ Bila tidak bersama anak; b. $\frac{1}{6}$ Bila bersama anak. ²⁷⁴
3	Ibu	a. $\frac{1}{3}$ Bila tidak ada anak atau dua orang sdr atau lebih; b. $\frac{1}{3}$ Sesudah diambil oleh janda atau duda bila bersam-asama dengan ayah; c. $\frac{1}{6}$ Bila ada anak atau dua sdr atau lebih. ²⁷⁵
4	Duda	a. $\frac{1}{2}$ Bila tidak bersama anak; b. $\frac{1}{4}$ Bila bersama anak. ²⁷⁶
5	Janda	a. $\frac{1}{4}$ Bila tidak bersama anak; b. $\frac{1}{8}$ Bila bersama anak. ²⁷⁷
6	Sdr lk seibu	a. $\frac{1}{6}$ Bila seorang meninggal tanpa meninggalkan anak dan ayah; b. $\frac{2}{3}$ Bila seorang meninggal tanpa meninggalkan anak dan ayah, dan mereka dua orang atau lebih secara bersama-sama

²⁷² KHI Pasal 192:

Apabila dalam pembagian harta warisan di antara para ahli warisnya *Ẓawil furūd* menunjukkan bahwa angka pembilang lebih besar Dari angka penyebut, maka angka penyebut dinaikkan sesuai dengan angka pembilang, dan baru sesudah itu harta warisnya dibagi secara aul menutu angka pembilang.

²⁷³ KHI Pasal 176

Anak wanita bila hanya seorang ia mendapat separoh bagian, bila dua orang atau lebih mereka bersama-sama mendapat dua pertiga bagian, dan apabila anak wanita bersama-sama dengan anak laki-laki, maka bagian anak laki-laki adalah dua berbanding satu dengan anak wanita.

²⁷⁴ KHI Pasal 177:

Ayah mendapat sepertiga bagian bila pewaris tidak meninggalkan anak, bila ada anak, ayah mendapat seperenam bagian.

²⁷⁵ KHI Pasal 178:

- 1) Ibu mendapat seperenam bagian bila ada anak atau dua saudara atau lebih. Bila tidak ada anak atau dua orang saudara atau lebih, maka ia mendapat sepertiga bagian.
- 2) Ibu mendapat sepertiga bagian Dari sisa sesudah diambil oleh janda atau duda bila bersam-asama dengan ayah.

²⁷⁶ KHI Pasal 179:

Duda mendapat separoh bagian, bila pewaris tidak meninggalkan anak, dan bila pewaris meninggalkan anak, maka duda mendapat seperempat bagian.

²⁷⁷ KHI Pasal 180

Janda mendapat seperempat bagian bila pewaris tidak meninggalkan anak, dan bila pewaris meninggalkan anak maka janda mendapat seperdelapan bagian.

	Sdr pr seibu	a. 1/6 Bila seorang meninggal tanpa meninggalkan anak dan ayah; b. 2/3 Bila seorang meninggal tanpa meninggalkan anak dan ayah, serta mereka dua orang atau lebih secara bersama-sama. ²⁷⁸
7	Sdr Pr Kandung	a. 1/2 Seorang meninggal tanpa meninggalkan anak dan ayah; b. 2/3 Seorang meninggal tanpa meninggalkan anak dan ayah, serta ia bersama sdr seayah atau dua orang atau lebih dengan secara bersama-sama.
8	Sdr Pr Seayah	a. 1/2 Seorang meninggal tanpa meninggalkan anak dan ayah; b. 2/3 Seorang meninggal tanpa meninggalkan anak dan ayah, serta ia bersama sdr pr kandung atau dua orang atau lebih dengan secara bersama-sama. ²⁷⁹

2) *Aṣābah*, yaitu bagian sisa setelah diambil oleh ahli waris *aṣāb al-furūd*. Sebagai penerima bagian sisa, ahli waris *aṣābah*, terkadang menerima bagian banyak (seluruh harta warisan), terkadang menerima sedikit, tetapi terkadang tidak menerima bagian sama sekali, karena habis diambil ahli waris *aṣāb al-furūd*. Anak laki-laki tidak termasuk ke dalam ahli waris *Ẓawil furūd*, tetapi masuk katagori ahli waris yang kedua, yaitu ahli waris *aṣābah*.²⁸⁰ Ahli waris ini mendapat bagian sejumlah sisa harta warisan, setelah bagian para ahli waris *Ẓawil furud* diperhitungkan. Ahli waris

²⁷⁸KHI Pasal 181:

Bila seorang meninggal tanpa meninggalkan anak dan ayah, maka saudara laki-laki dan saudara wanita seibu masing-masing mendapat seperenam bagian. Bila mereka itu dua orang atau lebih, maka mereka bersama-sama mendapat sepertiga bagian.

²⁷⁹KHI Pasal 182

Bila seorang meninggal tanpa meninggalkan anak dan ayah, sedang ia mempunyai satu saudara wanita kandung atau seayah, maka ia mendapat separoh bagian. Bila saudara wanita tersebut bersama-sama dengan saudara wanita kandung atau seayah dua orang atau lebih, maka mereka bersama-sama mendapat dua pertiga bagian.

Bila saudara wanita tersebut bersama-sama dengan saudara laki-laki kandung atau seayah, maka bagian saudara laki-laki dua berbanding satu dengan saudara wanita.

²⁸⁰ KHI Pasal 193:

Apabila dalam pembagian harta warisan di antara para ahli waris *Ẓawil furūd* menunjukkan bahwa angka pembilang lebih kecil Dari angka penyebut, sedangkan tidak ada ahli waris *asabah*, maka pembagian harta warisan tersebut dilakukan secara rad, yaitu sesuai dengan hak masing-masing ahli waris sedang sisanya dibagi berimbang di antara mereka.

aṣābah terdiri tidak kurang dari 19 macam, namun yang sering terjadi adalah:

- a) Anak laki-laki atau anak wanita bersama anak laki-laki.
- b) Cucu laki-laki atau cucu wanita bersama cucu laki-laki.
- c) Ayah;
- d) Kakek;
- e) Saudara laki-laki kandung atau saudara wanita kandung bersama saudara laki-laki kandung;
- f) Saudara laki-laki seayah; atau saudara wanita seayah bersama saudara laki-laki seayah.

3) *Mawālī*, yaitu ahli waris pengganti²⁸¹ yang menggantikan posisi orang tuanya dalam menerima harta warisan disebabkan orang tuanya telah meninggal dunia terlebih dahulu ketika seseorang yang menjadi pewaris meninggal dunia. Adapun jumlah bagian warisan yang diperoleh tidak melebihi dari jumlah bagian orang yang digantikannya.²⁸²

4) 'Aul dan radd

Hukum waris Islam dikenal dengan asas keadilan berimbang yang implementasinya dalam KHI terejawentahkan dalam pasal-pasal mengenai besarnya bagian masing-masing ahli waris yang disebut dalam Pasal 176 dan Pasal 180. Juga dikembangkan dalam penyesuaian perolehan yang dilakukan pada waktu penyelesaian pembagian warisan melalui pemecahan secara 'aul dengan membebaskan kekurangan harta yang akan dibagi kepada semua ahli waris yang berhak menurut kadar bagian masing-masing.²⁸³

²⁸¹ KHI Pasal 185:

- 1) Ahli waris yang meninggal lebih dahulu dari pada si pewaris, maka kedudukannya dapat digantikan oleh anaknya, kecuali mereka yang tersebut dalam Pasal 173.
- 2) Bagian ahli waris pengganti tidak boleh melebihi dari bagian ahli waris yang sederajat dengan yang diganti.

²⁸² KHI Pasal 173:

Seorang terhalang menjadi ahli waris apabila dengan putusan hakim yang telah mempunyai kekuatan hukum yang tetap, dihukum karena:

- a. dipersalahkan telah membunuh atau mencoba membunuh atau menganiaya berat para pewaris;
- b. dipersalahkan secara memfitnah telah mengajukan pengaduan bahwa pewaris telah melakukan suatu kejahatan yang diancam dengan hukuman 5 tahun penjara atau hukuman yang lebih berat.

²⁸³ KHI Pasal 192:

Apabila dalam pembagian harta warisan di antara para ahli waris *Ẓawil furūd* menunjukkan bahwa angka pembilang lebih besar dari angka penyebut, maka angka penyebut dinaikkan sesuai dengan angka pembilang, dan baru sesudah itu harta warisan secara aul menurut angka pembilang.

Adapun *Radd* adalah sarana mewujudkan keadilan berimbang waktu penyelesaian pembagian warisan, maka penyesuaian dapat dilakukan melalui *radd* yakni mengembalikan sisa atau kelebihan harta kepada ahli waris yang ada sesuai dengan kadar bagian masing-masing.²⁸⁴

Jumhur fuqahā' berpendapat bahwa yang berhak menerima pengembalian sisa harta itu hanyalah ahli waris karena hubungan darah, bukan ahli waris karena hubungan perkawinan.

Dalam rumusan tersebut tidak dibedakan antara ahli waris karena hubungan darah dengan ahli waris karena hubungan perkawinan. Penyelesaian pembagian warisan dapat dilakukan dengan damai berdasarkan kesepakatan bersama.²⁸⁵ Contoh kasus dalam 'aul yang merupakan penyelesaian kerugian. Kerugian ini berupa hasil pembagian pertama yang lebih dari satu. Sebagaimana yang telah dijelaskan, hal ini diselesaikan dengan pengurangan bagian masing-masing ahli waris secara berimbang. Berikut contoh perhitungannya adalah pewaris meninggalkan:

- a) Janda (a)
- b) Dua orang anak wanita (b dan c)
- c) Ibu (d)
- d) Bapak (e)

Pembagian warisannya adalah:

$$(a) = 1/8$$

$$(b \text{ dan } c) = 2/3$$

$$(d) = 1/6$$

$$(e) = 1/6$$

Jumlah perolehan semua ahli waris adalah sebagai berikut:

$$(a+b+c+d+e) = 3/24 + 16/24 + 4/24 + 4/24 = 27/24.$$

²⁸⁴ KHI Pasal 193:

Apabila dalam pembagian harta warisan di antara para ahli waris *Zawil furūd* menunjukkan bahwa angka pembilang lebih kecil dari angka penyebut, sedangkan tidak ada ahli waris asabah, maka pembagian harta warisan tersebut dilakukan secara *radd*, yaitu sesuai dengan hak masing-masing ahli Waris sedang sisanya dibagi berimbang di antara mereka.

²⁸⁵ KHI Pasal 183:

Para ahli waris dapat bersepakat melakukan perdamaian dalam pembagian harta warisan, setelah masing-masing menyadari bagiannya.

Kemudian, bagian tersebut di-'*aul*-kan atau dikurangi secara berimbang dan berbanding dengan cara menyamakan penyebutnya dengan pembilangnya sehingga sekarang menjadi $27/27$. Selanjutnya dibagikan menurut penyebutnya semula sehingga menjadi:

$$(a) = 3/24 \text{ menjadi } 3/27$$

$$(b \text{ dan } c) = 16/24 \text{ menjadi } 16/27$$

$$(d) = 4/24 \text{ menjadi } 4/27$$

$$(e) = 4/24 \text{ menjadi } 4/27$$

$$\text{Jumlah} = 27/27 = 1$$

Contoh kasus *radd* yang merupakan harta peninggalan yang tidak habis dibagi pada pembagian pertama. Misalnya pewaris meninggalkan:

(1) ibu (a)

(2) seorang anak wanita (b)

(3) janda (c)

Maka pembagian warisannya akan seperti:

$$(a) = 1/6$$

$$(b) = 1/2$$

$$(c) = 1/8$$

$$\text{Jumlah} = 4/24 + 12/24 + 3/24 = 19/24.$$

Dengan pembagian tersebut di atas, masih tersisa $24/24 - 19/24 = 5/24$. Sisa ini namanya sisa bagi. Sisa bagi ini di-*radd*-kan atau dikembalikan secara berimbang kepada a, b dan c, sehingga a, b dan c masing-masing akan mendapat tambahan dari sisa bagi yang $5/24$ itu berimbang dengan berapa bagian yang telah diperolehnya masing-masing dalam pembagian pertama tadi.

Bila dibandingkan dengan pembagian pertama adalah 4:12:3 diambil dari perolehan mereka di atas tadi, yaitu $4/24$: $12/24$: $3/24$. Jumlah angka $4+12+3= 19$ dijadikan angka pembagi tadi, sehingga;

$$(1) \text{ a mendapat tambahan } 4/19 \times 5/24 = 20/456$$

$$(2) \text{ b mendapat tambahan } 12/19 \times 5/24 = 60/456$$

$$(3) \text{ c mendapat tambahan } 3/19 \times 5/24 = 15/456$$

Maka hasilnya adalah:

$$(a) = 1/6 + 20/456 = 76/456 + 20/456 = 96/456$$

$$(b) = 1/2 + 60/456 = 228/456 + 60/456 = 288/456$$

$$(c) = 1/8 + 15/456 = 57/456 + 15/456 = 72/456$$

Adapun pengujian perhitungannya adalah: $96/456 + 288/456 + 72/456 = 1$.

Dengan demikian, kesimpulannya adalah apabila harta pewaris tidak habis dibagi kelebihan *tirkah* atau terdapat kekurangan dalam pembagian, maka masalah tersebut dipecahkan dengan cara '*aul* dan *radd*'. '*Aul* untuk penyelesaian kekurangan dalam pembagian harta warisan kepada ahli waris, sedangkan *radd* adalah suatu cara dalam menyelesaikan kelebihan dalam pembagian *tirkah* kepada ahli waris.

5) Wasiat

- a) Wasiat adalah pemberian suatu benda dari pewaris kepada orang lain/ lembaga yang akan berlaku setelah pewaris meninggal dunia.²⁸⁶
- b) Syarat dan rukun wasiat adalah sebagai berikut:
 - (1) Pewasiat minimal berumur 21 tahun;
 - (2) Berakal sehat;
 - (3) Tidak ada paksaan dari orang lain;²⁸⁷
 - (4) Orang yang menerima wasiat adalah individu dan lembaga;
 - (5) Bentuk wasiat baik secara tertulis maupun secara lisan harus disebutkan dengan tegas siapa-siapa atau lembaga apa yang ditunjuk akan menerima harta benda yang diwasiatkan;²⁸⁸
 - (6) Setiap orang, kecuali pewasiatnya sendiri dapat menjadi subyek penerima wasiat.
- c) Pihak-pihak yang tidak dapat menerima wasiat, sebagai berikut:

²⁸⁶ KHI Pasal 171, huruf F:

Wasiat adalah pemberian suatu benda dari pewaris kepada orang lain atau lembaga yang akan berlaku setelah pewaris meninggal dunia.

²⁸⁷ KHI Pasal 194:

- 1) Orang yang telah berumur sekurang-kurangnya 21 tahun, berakal sehat dan tanpa adanya paksaan dapat mewasiatkan sebagian harta bendanya kepada orang lain atau lembaga.
- 2) Harta benda yang diwasiatkan harus merupakan hak dari pewasiat.
- 3) Pemilihan terhadap harta benda seperti dimaksud dalam ayat (1) pasal ini baru dapat dilaksanakan sesudah pewasiat meninggal dunia.

²⁸⁸ KHI Pasal 196:

Dalam wasiat baik secara tertulis maupun lisan harus disebutkan dengan tegas dan jelas siapasiapa Atau lembaga apa yang ditunjuk akan menerima harta benda yang diwasiatkan.

- (1) Wasiat kepada ahli waris hanya berlaku bila disetujui oleh semua ahli waris;²⁸⁹
 - (2) Wasiat tidak diperbolehkan kepada orang yang melakukan pelayanan perawatan bagi seseorang dan kepada orang yang memberi tuntunan kerohanian sewaktu ia menderita sakit hingga meninggalnya, kecuali ditentukan dengan tegas dan jelas untuk membalas jasanya;²⁹⁰
 - (3) Wasiat tidak berlaku bagi Notaris dan saksi-saksi pembuat akta tersebut.²⁹¹
- d) Batasan Wasiat, yaitu hanya diperbolehkan paling banyak sepertiga dari harta warisan kecuali apabila semua ahli waris menyetujuinya. Batasan wasiat ini dimaksudkan untuk melindungi kepentingan ahli waris yang lain agar mereka tetap memperoleh harta warisan. Oleh karena itu apabila pewasiat hendak mewasiatkan hartanya lebih dari sepertiga harta warisan dan maksud ini disetujui oleh ahli waris yang lain, maka wasiat tersebut dibolehkan,²⁹² tetapi bila sebaliknya, maka dilarang.²⁹³
- e) Pembatalan penerima wasiat terhadap putusan Pengadilan Agama yang telah mempunyai kekuatan hukum tetap apabila terjadi hal-hal berikut:
- (1) Dipersalahkan telah membunuh atau mencoba membunuh atau menganiaya berat kepada pewasiat;
 - (2) Penerima wasiat dipersalahkan secara memfitnah telah mengajukan pengaduan bahwa pewasiat telah melakukan

²⁸⁹ KHI Pasal 195 ayat 3: Wasiat kepada ahli waris berlaku bila disetujui oleh semua ahli waris.

²⁹⁰ KHI Pasal 207:
Wasiat tidak diperbolehkan kepada orang yang melakukan pelayanan perawatan bagi seseorang dan kepada orang yang memberi tuntutan kerohanian sewaktu ia menderita sakit sehingga meninggalnya, kecuali ditentukan dengan tegas dan jelas untuk membalas jasa.

²⁹¹ KHI Pasal 208:
Wasiat tidak berlaku bagi Notaris dan saksi-saksi pembuat akte tersebut.

²⁹² KHI Pasal 195 ayat 2: Wasiat hanya diperbolehkan sebanyak-banyaknya sepertiga dari harta warisan kecuali apabila semua ahli waris menyetujui.

²⁹³ KHI Pasal 201:
Apabila wasiat melebihi sepertiga dari harta warisan sedangkan ahli waris ada yang tidak menyetujui, maka wasiat hanya dilaksanakan sampai sepertiga harta warisnya.

- sesuatu kejahatan yang diancam hukuman lima tahun penjara atau hukuman yang lebih berat;
- (3) Penerima wasiat dipersalahkan dengan kekerasan atau ancaman mencegah pewasiat untuk membuat atau mencabut atau merubah wasiat untuk kepentingan calon penerima wasiat;
 - (4) Penerima wasiat dipersalahkan telah menggelapkan atau merusak atau memalsukan surat wasiat dan pewasiat.
- f) Batal Wasiat. Suatu wasiat menjadi batal apabila orang yang ditunjuk untuk menerima wasiat mengalami hal-hal berikut:
- (1) Tidak mengetahui adanya wasiat tersebut sampai ia meninggal dunia sebelum meninggalnya si pewasiat;
 - (2) Mengetahui adanya wasiat tersebut tetapi ia menolak untuk menerimanya;
 - (3) Mengetahui adanya wasiat tersebut, tetapi tidak pernah menyatakan menerima atau menolak sampai ia meninggal sebelum meninggalnya si pewasiat;
 - (4) Wasiat akan menjadi batal apabila barang yang diwasiatkan tersebut musnah;²⁹⁴
 - (5) Pada dasarnya wasiat dapat dicabut kembali apabila calon penerima wasiat belum menyatakan persetujuannya atau menyatakan persetujuan tetapi menariknya kembali;
 - (6) Pencabutan wasiat dapat dilakukan secara lisan dengan disaksikan oleh dua orang saksi atau tertulis dengan

²⁹⁴ KHI Pasal 197:

- 1) Wasiat menjadi batal apabila calon penerima wasiat berdasarkan putusan Hakim yang telah mempunyai kekuatan hukum tetap dihukum karena:
 - a. Dipersalahkan telah membunuh atau mencoba membunuh atau menganiaya berat kepada pewasiat;
 - b. Dipersalahkan secara memfitnah telah mengajukan pengaduan bahwa pewasiat telah melakukan sesuatu kejahatan yang diancam hukuman lima tahun penjara atau hukuman yang lebih berat;
 - c. Dipersalahkan dengan kekerasan atau ancaman mencegah pewasiat untuk membuat atau mencabut atau merubah wasiat untuk kepentingan calon penerima wasiat;
 - d. Dipersalahkan telah menggelapkan atau merusak atau memalsukan surat wasiat dan pewasiat.
- 2) Wasiat menjadi batal apabila orang yang ditunjuk untuk menerima wasiat itu:
 - a. Tidak mengetahui adanya wasiat tersebut sampai meninggal dunia sebelum meninggalnya pewasiat;
 - b. Mengetahui adanya wasiat tersebut, tapi ia menolak untuk menerimanya;
 - c. Mengetahui adanya wasiat itu, tetapi tidak pernah menyatakan menerima atau menolak sampai ia meninggal sebelum meninggalnya pewasiat.
- 3) Wasiat menjadi batal apabila yang diwasiatkan musnah.

disaksikan oleh dua orang saksi atau berdasarkan akta Notaris bila wasiat terdahulu dibuat secara lisan.²⁹⁵

6) Adapun KHI mengenal beberapa asas dalam pembagian harta waris, sebagai berikut:

- a) Inisiasi pembagian warisan dapat dilakukan secara perorangan maupun bersamaan oleh ahli waris dalam keluarga tersebut. Bila ada salah satu pihak dari ahli waris yang tidak menghendaki pembagian tersebut, maka pihak-pihak dari ahli waris dapat mengajukan kehendaknya ke Pengadilan Agama untuk melaksanakan pembagian warisan tersebut;²⁹⁶
- b) Ahli waris dibolehkan membuat kesepakatan tentang harta waris dengan memberikan kepada ahli waris bagian tertentu dan atau tidak memecah harta waris yang bersifat bulat agar tetap dapat diambil manfaatnya dengan pembagian manfaat yang proporsional;²⁹⁷
- c) Ahli waris dapat mengajukan pengangkatan wali kepada Pengadilan Agama bila ternyata salah satu ahli waris tersebut di bawah umur atau tidak cakap bertindak hukum untuk kepentingan pengurusan bagian warisan yang diterimanya hingga ia dewasa dan atau cakap bertindak hukum;²⁹⁸
- d) Seorang anak yang dilahirkan di luar nikah hanya memiliki hubungan kewarisan dengan ibu dan keluarga ibunya;²⁹⁹
- e) Para ahli waris dapat menunjuk appraisal³⁰⁰ dan atau akuntan publik untuk mendata aset peninggalan pewaris serta nilai

²⁹⁵ KHI Pasal 199 ayat 1: Pewasiat dapat mencabut wasiatnya selama calon penerima wasiat belum menyatakan persetujuan atau sesudah menyatakan persetujuan tetapi kemudian menarik kembali.

²⁹⁶ KHI Pasal 188:
Para ahli waris baik secara bersama-sama atau perseorangan dapat mengajukan permintaan kepada ahli waris yang lain untuk melakukan pembagian harta warisan. Bila ada diantara ahli waris yang tidak menyetujui permintaan itu, maka yang bersangkutan dapat mengajukan gugatan melalui Pengadilan Agama untuk dilakukan pembagian warisan.

²⁹⁷ KHI Pasal 183:
Para ahli waris dapat bersepakat melakukan perdamaian dalam pembagian harta warisan, setelah masing-masing menyadari bagiannya.

²⁹⁸ KHI Pasal 184:
Bagi ahli waris yang belum dewasa atau tidak mampu melaksanakan hak dan kewajibannya, maka baginya diangkat wali berdasarkan keputusan Hakim atas usul anggota keluarga.

²⁹⁹ KHI Pasal 184:
Anak yang lahir di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan saling mewaris dengan ibunya dan keluarga Dari pihak ibunya.

masing-masing untuk dibagikan sesuai dengan ketentuan masing-masing bagian ahli waris. Pembagian tersebut harus d'iddahului pelaksanaan hak-hak pewaris dalam penyelenggaraan jenazah, pembayaran hutang dan atau wasiat bila ada;³⁰¹

- f) Bila pewaris berpoligami, maka setiap istri mendapat harta gono-gini³⁰² selama pernikahan masing-masing, sedangkan secara keseluruhan dari peninggalan pewaris adalah milik para ahli waris;³⁰³
- g) Bila seseorang meninggal dunia dengan meninggalkan harta warisan dan tidak meninggalkan ahli waris sama sekali, maka berdasarkan keputusan Pengadilan Agama pemanfaatan harta peninggalannya tersebut diserahkan kepada Baitul Mal, baik BAZNAS maupun Badan wakaf Indonesia untuk digunakan bagi kegiatan dakwah Islamiyah dan atau kemaslahatan umum.³⁰⁴

Ketentuan-ketentuan kewarisan, baik dalam KUHP, UUP maupun KHI adalah merupakan hukum positif di tanah air yang berkaitan dengan keperdataan yang pelaksanaannya beragam di kalangan umat Islam di Indonesia dengan berbagai latarbelakang alasan sosial maupun hukum.

³⁰⁰ Appraisal adalah sebuah profesi yang memiliki kualifikasi, pengetahuan, kompetensi, dan pengalaman melakukan kegiatan penilaian, sesuai dengan keahlian dan profesionalisme yang dimiliki mengacu kepada standar penilaian yang berlaku. <https://id.m.wikipedia.org>: Penilai, diakses pada, senin, 31 Maret 2020, pukul: 14.13

³⁰¹ KHI Pasal 187:

- 1) Bilamana pewaris meninggalkan warisan harta peninggalan, maka oleh pewaris semasa hidupnya atau oleh para ahli waris dapat ditunjuk beberapa orang sebagai pelaksana pembagian harta warisan dengan tugas:
 - a. Mencatat dalam suatu daftar harta peninggalan, baik berupa benda bergerak maupun tidak bergerak yang kemudian disahkan oleh para ahli waris yang bersangkutan, bila perlu dinilai harganya dengan uang;
 - b. Menghitung jumlah pengeluaran untuk kepentingan pewaris sesuai dengan Pasal 175 ayat (1) sub a, b, dan c.
- 2) Sisa Dari pengeluaran dimaksud di atas adalah merupakan harta warisan yang harus dibagikan kepada ahli waris yang berhak.

³⁰² Harta gono-gini adalah harta benda atau hasil kekayaan yang diperoleh selama berlangsungnya perkawinan, sepanjang tidak diatur lain dalam perjanjian perkawinan, apabila terjadi perceraian, maka masing-masing pihak istri maupun suami berhak atas separoh (seperdua) Dari harta bersama. Kamus Besar Bahasa Indonesia Jakarta: Balai Pustaka, 2001, h. 330

³⁰³ KHI Pasal 190:

Bagi pewaris yang beristeri lebih Dari seorang, maka masing-masing isteri berhak mendapat bagian atas gono-gini Dari rumah tangga dengan suaminya, sedangkan keseluruhan bagian pewaris adalah menjadi hak para ahli warisnya.

Apabila dibandingkan Hak-hak keperdataan *al-mabtūtah* dalam *al-Ahwāl al-Syakḥṣiyah* dengan hukum positif, maka secara sederhana dapat dilihat pada matrik berikut:

NO	HUKUM	AL-AHWĀL AL-SYAKḤṢIYAH	HUKUM POSITIF
1	<i>‘iddah</i>	Hanya berlaku pada wanita	1. UUP dan KHI hanya berlaku pada wanita; 2. KUHPer berlaku pada pria dan wanita
2	<i>ihdad</i>	Berlaku pada wanita selama masa <i>‘iddah</i>	1. UUP dan KUHPer tidak mengatur hukum <i>ihdad</i> ; 2. KHI mengatur hukum <i>ihdad</i> bahkan kepada pria
3	<i>Ḥaḍānah</i>	1. Bagi anak yatim yang memiliki ibu kandung, maka hak asuh padanya dengan sebutan Ḥāḍinah, sedangkan perwalian adalah bagi mereka yang tidak punya ayah dan ibu; 2. Biaya operasional <i>ḥaḍānah</i> anak-anak yatim adalah dari ahli waris sesuai dengan besaran bagian warisannya.	1. UUP berakhirnya ikatan perkawinan tidak menghilangkan kewajiban orang tua yang paling lama hidupnya dalam mengasuh anak-anaknya dengan melibatkan PA dan PN sebagai pemegang otoritas kompetensi absolutnya; 2. KHI Sama dengan <i>al-Ahwāl al-Syakḥṣiyah</i> kecuali biaya operasional <i>ḥaḍānah</i> yang tidak melibatkan ahli waris dan hanya berhenti pada ayah; 3. KUHPer, berakhirnya ikatan perkawinan mengakibatkan perubahan hukum pengasuhan anak kepada perwalian, baik oleh ibu kandung, keluarga maupun badan hukum yang kompetensi absolutnya berada pada PN.
4	Waris	Asas kewarisan Islam dalam pembagian waris antara pria dan wanita: 2: 1	1. Asas kewarisan KHI dalam pembagian waris antara pria dan wanita: 2: 1; 2. Asas kewarisan KUHPer dalam pembagian waris antara pria dan wanita: 1: 1

BAB IV

HAK-HAK KEPERDATAAN WANITA CERAI MATI DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM DAN HUKUM POSITIF SERTA KONTRIBUSINYA DALAM PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA

A. Konstruksi Hukum Perdata Islam Tentang *al-Mabtūtah*

Hukum Perdata Islam secara umum adalah mencakup hukum keluarga dan secara khusus mencakup hukum-hukum perikatan.¹ Adapun konstruksi hukum Perdata Islam dalam penelitian ini adalah serangkaian aturan-aturan yang meliputi hak-hak dan kewajiban yang melekat pada seorang wanita yang menyandang status *al-Mabtūtah*.

Dalam khazanah fiqih, hal-hal yang berhubungan dengan hukum-hukum institusi keluarga, dikenal dengan istilah *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* atau *Niḍām al-Usrah* yang secara terminologi adalah hukum yang mengatur kehidupan keluarga, dimulai dari awal pembentukan keluarga dengan tujuan untuk mengatur hubungan suami, istri dan anggota keluarga.² Definisi lain adalah hukum tentang hubungan manusia dengan keluarganya, yang dimulai dari perkawinan hingga berakhir pada suatu pembagian warisan karena ada anggota keluarga yang meninggal dunia.³

¹ Siska Lis Sulistiani, *Hukum Perdata Islam...*, *Ibid.*, h. 6

² Abd al-Wahhab Khallaf, *‘Ilm-Ushūl al-Fiqh...*, *Ibid.*, h. 32

³ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuhu...*, *Ibid.*, Jilid IX, h. 6487

Wahbah al-Zuhaili memberikan batasan yang termasuk dalam bahasan hukum keluarga adalah sebagai berikut:

1. Hukum Kecakapan bertindak hukum, perwalian dan testamen pada anak yang belum dewasa;
2. Hukum Keluarga yang dimulai dari peminangan, pernikahan, hak-hak suami-istri meliputi: Mahar dan nafkah, hak-hak anak yang meliputi: Nasab, penyusuan dan nafkah, putusnya perkawinan berdasarkan kehendak suami atau istri dengan talak dan atau khulu' atau putusnya perkawinan berdasarkan putusan pengadilan berdasarkan perkara *Īlā'*, *Li'ān* dan atau *Zihār*, atau putusnya perkawinan dikarenakan karena aib, atau salah satu pihak meninggalkan pihak lainnya dalam waktu tertentu, atau salah satu pihak melakukan tindakan yang membahayakan pihak lain dari pasangan hidupnya atau suami tidak memberikan nafkah dalam waktu tertentu;
3. Hukum kekayaan keluarga yang mencakup waris, wasiat, wakaf dan sejenisnya yang berkaitan dengan penerimaan dan atau pemberian setelah kematian salah seorang anggota keluarga.⁴

Adapun penggunaan istilah Hukum Perdata Islam dalam penelitian ini dalam rangka menselaraskan dengan pembangunan hukum nasional berbasis tata hukum di Indonesia.

Suatu keluarga yang ditinggal mati seorang suami atau ayah, maka status istri menjadi seorang janda dan anak-anak menjadi yatim. Pada bagian ini akan didiskripsikan hukum-hukum yang terkait dengan status *al-mabtūtah*, sehingga memiliki akibat hukum sebagai berikut:

Pertama, 'iddah. Secara historis, 'iddah dan ihdad merupakan tradisi Jahiliyah yang disinyalir sebagai marginalisasi dan dehumanisasi wanita pada masa pra-Islam yang dibebankan terhadap kaum wanita uang salah satunya adalah pasca kematian sang suami. Hal ini dapat dilihat pada masyarakat Arab pra-Islam yang secara sadis menerapkan apa yang dikenal dengan 'iddah dan

⁴ *Ibid.*

ihdad ala mereka,⁵ dimana bila seorang wanita yang baru saja ditinggal mati suaminya bahkan juga oleh anggota keluarganya yang lain, harus mengisolasi diri dalam ruang terpisah selama setahun penuh.⁶ Dalam masa pengasingan itu, *al-mabtūtah* tidak diperkenankan memakai wewangian, memotong kuku, menyisir rambut, dan berganti pakaian. Dia akan diberi seekor binatang seperti keledai, kambing atau burung untuk dipakai menggosok-gosokkan kulitnya. Diilustrasikan dalam sebuah hadits, begitu busuknya bau badan wanita yang ber-ihdad tersebut, sehingga tak seorang pun berani menghampirinya, dan seandainya ia keluar ruangan dengan segera burung-burung gagak akan menyergapnya, karena bau busuk yang ditimbulkannya. Naifnya, tradisi ini tak berlaku bagi kaum laki-laki.⁷

Realitas kehidupan masyarakat Jahiliyah yang memposisikan wanita laksana barang yang dapat ditransaksikan, secara perlahan Islam melakukan perubahan-perubahan yang cukup mendasar. Islam datang dengan mengupayakan adanya pengurangan waktu berkabung bagi *al-mabtūtah* dan ini dilakukan tidak dengan cara-cara yang merendahkan atau menistakan diri wanita untuk tidak menikah lagi sebelum melalui beberapa waktu tertentu. Dalam QS. Al-Baqarah [2]: 234: menjelaskan tenor waktu tunggu wanita cerai mati adalah empat bulan sepuluh hari. Ibnu Jarir al-Ṭabari menafsirkan ayat tersebut dengan mengutip sabab al-nuzulnya sebagai berikut:

عَنْ عَطَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: إِذَا قَالَ اللَّهُ: ”وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيُذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا“ وَلَمْ يَقُلْ تَعْتَدُ فِي بَيْتِهَا فَلْتَعْتَدَ حَيْثُ شَاءَتْ.⁸

⁵ Syah Waliyullah al-Dahlawi, *Hujjah Allah al-Bālighah*, Beirut: Dar Ihya' al-Ulum, 2002, Jilid II, h. 377

⁶ Al-Syāfi'i, *al-Umm...*, *Ibid*, Jilid V, h. 247

⁷ Al-Qurṭhubi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān...*, *Ibid*, Jilid II, h. 194

⁸ Al-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayyi al-Qur'ān...*, *Ibid*, Jilid V, h. 86

Artinya: Dari Atha'ra., berkata, bahwasanya Ibnu Abbas berkata: Ketika Allah SWT., berfirman mengenai ayat “Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari’ dalam penggalan ayat tersebut tidak disebutkan secara detil mengenai kewajiban seorang wanita untuk tetap tinggal di dalam rumahnya, akan tetapi pelaksanaan ‘iddah diperbolehkan di mana saja.

Hadis tersebut secara eksplisit menerangkan bahwa *al-mabtūtah* dalam melaksanakan masa ‘iddah boleh memilih tempat yang kondusif dalam menata piker dan masa depan yang akan dijalani bersama anak-anaknya, baik tetap tinggal di rumah yang selama ini ia tempati bersama mendiang suami atau rumah lain yang dipandang lebih maslahat dalam menjalani hari-hari masa tunggu yang diwajibkan kepadanya.

Pada QS. Al-Thalāq [65]: 4, Allah SWT., menentukan waktu tunggu bagi wanita yang sudah memasuki masa monopouse adalah tiga kali suci dan bagi yang sedang mengandung hingga melahirkan. Terdapat pada QS. QS. Al-Ahzāb [33]: 49, Allah SWT., menjelaskan bahwa pemberlakuan ‘iddah hanya bagi *al-mabtūtah* yang telah melakukan *jimā'* dengan suami sahnyanya sehingga bagi yang belum sempat dan terjadi perceraian, maka tidak ada ‘iddah bagi *al-mabtūtah*.

Sedangkan hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dari sahabat Abdullah bin Umar yang intinya melarang untuk menceraikan wanita dalam kondisi *haiḍ* dan membolehkannya pada waktu suci.

Adapun tentang ‘iddah, berikut tabel pandangan *Fuqahā'* sunni terkait dengan pelaksanaan ‘iddah bagi *muḥallaqah*, baik *thalak rajʿī* maupun *bāin*, sebagai berikut:

NO	HANAFIYAH	MĀLIKIYAH	SYĀFI'YAH	HANABILAH
1	Berlakunya 'iddah pada <i>mu'allaqah</i> adalah berdasarkan perkawinan yang sah.	Berlakunya 'iddah pada <i>mu'allaqah</i> adalah berdasarkan perkawinan yang sah.	Berlakunya 'iddah pada <i>mu'allaqah</i> adalah berdasarkan perkawinan yang sah.	Berlakunya 'iddah pada <i>mu'allaqah</i> adalah berdasarkan perkawinan yang sah.
2	'iddah: Masa tunggu setelah perceraian dan atau kematian suami untuk menghabiskan yang tersisa dari perkawinan terdahulu dan atau dengan syarat telah bersebadan.	'iddah: Masa dilarangnya seorang wanita menikah kembali setelah perceraian dg thalak, fasakh atau kematian suami.	'iddah: Masa untuk mengetahui bersihnya Rahim, senagai bentuk ibadah dan berduka-cita atas fatnya suami.	'iddah: Masa penantian bagi wanita dan dilarang menikah karena kematian suami, thalak, fasakh, atau hilangnya suami.
3	Masa 'iddah: Tiga kali suci bagi wanita <i>mahīd</i> , manopause, belum balighah, hingga melahirkan bagi <i>mu'allaqah</i> yang hamil dan tidak ada 'iddah bagi <i>mu'allaqah</i> yang belum berjimā'.	Masa 'iddah: Tiga kali suci bagi wanita <i>mahīd</i> , manopause, belum balighah, hingga melahirkan bagi <i>mu'allaqah</i> yang hamil dan tidak ada 'iddah bagi <i>mu'allaqah</i> yang belum berjimā'.	Masa 'iddah: Tiga kali suci bagi wanita <i>mahīd</i> , manopause, belum balighah, hingga melahirkan bagi <i>mu'allaqah</i> yang hamil dan tidak ada 'iddah bagi <i>mu'allaqah</i> yang belum berjimā'. Khusus bagi wanita yang cerai mati adanya kewajiban penyediaan kediaman selama 'iddah nya.	Masa 'iddah: Tiga kali suci bagi wanita <i>mahīd</i> , manopause, belum balighah, hingga melahirkan bagi <i>mu'allaqah</i> yang hamil dan tidak ada 'iddah bagi <i>mu'allaqah</i> yang belum berjimā'. Perhitungan masa 'iddah juga termasuk malam harinya.

Ada beberapa etika sosial bagi wanita yang sedang menjalani masa 'iddah berdasarkan Al-Qur'an dan sunnah serta ijtihad, sebagai berikut:

1. Wanita yang sedang ber-'iddah tidak boleh menerima pinangan dari laki-laki, baik secara terang-terangan maupun secara sindiran. Hal ini dikecualikan bagi *al-mabtūtah*, pinangan boleh dilakukan namun dengan cara sindiran, berdasarkan QS. Al-Baqarah [2]: 235, yang dimaksud dengan kata *al-nisā'* pada potongan ayat: وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ, adalah *al-mabtūtah*;
2. *Mu'taddah* (wanita yang sedang menjalani 'iddah) dilarang keluar rumah, kecuali ada keperluan yang mendasar, semisal bekerja dan atau berdagang untuk memenuhi kebutuhan hidupnya serta anak-anaknya. *Mālikiyah* dan *Syāfi'iyah* berpandangan lebih tegas lagi dalam menjaga kehormatan *mu'taddah* dengan tidak membolehkannya keluar rumah atau bepergian secara *muthlaq* atau dengan alasan apapun baik siang maupun malam. Adapun bagi wanita yang dithalak *bā'in* diperkenankan untuk keluar rumah di siang hari;⁹
3. *Mu'taddah* berkewajiban melaksanakan *ihdad* yang pelaksanaannya berbarengan dengan 'iddah, pembahasannya pada bagian selanjutnya di sub bab ini.

Kedua, *ihdad*. *Fuqahā* sunni sepakat bahwa wanita yang wajib melaksanakannya karena kematian suaminya, wanita tersebut beragama Islam, *balīghah*, merdeka, atau budak, dan melakukan perkawinan yang sah dengan suaminya yang telah meninggal.

Fuqahā' sunni memiliki pandangan yang beragam mengenai kewajiban melakukan *ihdad* bagi istri yang belum *balīghah* atau beragama Yahudi dan Nasrani. Adapun rinciannya adalah sebagai berikut:

⁹ Hadis Jabir bin Abdillah:
عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : طَلَّقْتُ خَالَتِي ثَلَاثًا فَخَرَجَتْ تَجِدُ نَخْلًا لَهَا فَلَقِيَهَا رَجُلٌ فَهَيَّأَهَا فَاتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ لَهَا : اخْرُجِي فَبُذِرَ نَخْلُكَ لَعَلَّكَ أَنْ تَصْنَعِي مِنْهُ أَوْ تَقْعَلِي خَيْرًا {رواه مسلم}

NO	HANAFIYAH	MALIKIYAH	SYAFI'YAH	HANABILAH
1	<i>Ihdad</i> : Anjuran bagi <i>muṭallaqah</i> cerai mati meninggalkan perhiasan, kosmetik, parfum, kecuali dalam keadaan darurat.	<i>Ihdad</i> : Meninggalkan perhiasan, kosmetik, wewangian, pakaian mewah, kecuali hitam dan atau putih dan memasuki toilet umum. Penggunaan kosmetik dalam kondisi darurat dikecualikan.	<i>Ihdad</i> : Larangan penggunaan perhiasan dari bentuk pakaian maupun sesuatu yang tidak dapat dipakai, intinya segala hal yang mengundang syahwat dan perhatian kaum pria.	<i>Ihdad</i> : Menjauhi segala perhiasan, dan hendaknya berdiam diri di dalam rumahnya serta menggunakan pakaian yang menutup aurat.
2	<i>Ihdad</i> berlaku bagi wanita dithalak ba'in.	<i>Ihdad</i> berlaku bagi wanita cerai mati.	<i>Ihdad</i> adalah baik dan tidak wajib bagi wanita cerai mati dan dithalak ba'in.	<i>Ihdad</i> berlaku bagi wanita cerai mati dan dithalak ba'in.

Hal-hal yang harus dihindari selama *ihdad* sebagai etika sosial dalam mengekspresikan berduka dan bela sungkawa atas meninggalnya suami tercinta, adalah sebagai berikut:

1. Memakai pakaian yang dicelup atau berwarna-warni yang dimaksudkan untuk berhias diri, baik pada siang hari atau malam hari;
2. Memakai perhiasan di badan, seperti: Perhiasan dari mutiara, emas, perak atau perak, baik berupa cincin, gelang, kalung, bros dan lain semisalnya;
3. Memakai parfum, baik di badan atau pada pakaian;
4. Menghias diri, seperti memakai celak, minyak rambut, bedak, pemerah pipi, mewarnai bagian tubuh dengan semir atau pacar, seperti: Tangan, kaki, wajah dan lainnya.

Ketiga, *ḥaḍānah* atau pengasuhan dan pendidikan anak adalah pemenuhan berbagai aspek kebutuhan primer dan sekunder. Aktivitas *ḥaḍānah* meliputi berbagai aspek yaitu pendidikan, lingkungan pergaulan dalam keluarga dan masyarakat sekitar,

biaya hidup, kesehatan, ketentraman dan segala aspek yang berkaitan dengan kebutuhannya.

Sebagai dasar hukum *ḥaḍānah* adalah QS. Al-Baqarah [2]: 233 pada potongan ayat:

وَالْوَلَدُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ.....

Intinya bahwa kewajiban *ḥaḍānah* adalah kepada kedua orang tuanya dan ahli waris dari kedua orang tuanya tersebut bila salah satu dari mereka dan atau keduanya meninggal dunia. Dalam tataran realitas *tasyrī'* *ḥaḍānah* tidak semenarik *tasyrī'* kewarisan, sehingga semangat menuntut hak waris sangat tinggi bahkan sampai menggunakan jalur peradilan sementara kewajiban memberikan nafkah *ḥaḍānah* terhadap anak yatim dari kerabatnya dipandang sebelah mata dan bahkan diabaikan.

Adapun beberapa hadis terkait dengan *ḥaḍānah* adalah:

1. Hadis riwayat Imam Bukhari dari sahabat al-Barra bin 'Āzib yang intinya adalah *ḥaḍānah* adalah diutamakan kepada pihak saudara dari jalur ibu;
2. Hadis dari sahabat Amr bin Syu'aib menjelaskan bahwa *al-mabtūtah* adalah sosok yang paling berhak mengasun anak-anaknya selama belum manikah lagi dengan selain kerabat mendiang suaminya.

Adapun *fuqahā'* sunni dari empat *maḥḥab*, yaitu: Hanafiyah, Mālikiyah Syāfi'iyah dan Hanābilah memiliki pandangan yang tidak jauh berbeda satu sama lain tentang keutamaan ibu kandung dalam pengasuhan anak dan selain ibu adalah mereka dari kekerabatan ibu diutamakan dari kekerabatan ayah. Secara hirarkis, pihak-pihak yang berhak melakukan *ḥaḍānah* selain ibu kandungnya adalah sebagai berikut:

1. Kerabat pihak ibu didahulukan atas kerabat bapak jika tingkatannya dalam kerabat adalah sama. Nenek wanita didahulukan atas saudara wanita karena anak merupakan bagian dari kakek, maka nenek lebih berhak dibandingkan dengan saudara wanita;
2. Kerabat sekandung didahulukan dari kerabat yang bukan sekandung dan kerabat seibu lebih didahulukan atas kerabat seayah;
3. Urutan ini adalah urutan yang ada hubungan mahram dengan ketentuan bahwa pada tingkat yang sama pihak ibu didahulukan atas pihak bapak;
4. Apabila kerabat yang ada hubungan mahram tidak ada, maka hak *ḥaḍānah* pindah kepada kerabat yang tidak ada hubungan mahram.

Hak *ḥaḍānah* akan gugur dari *hādhinah* dengan sebab sebagai berikut:

1. *Hādhinah* (orang yang hendak memelihara) pergi ke tempat yang jauh yang jarak tersebut memakan waktu sangat banyak dan tidak efektif lagi dalam melakukan *Ḥaḍānah*;
2. *Hādhinah* mengidap penyakit yang membahayakan. Hak seseorang dalam *ḥaḍānah* gugur jika ia mengidap penyakit yang membahayakan seperti: Gila, kanker stadium empat, dan lain semisalnya;
3. Fasik atau pengetahuan agamanya lemah. Hak seseorang untuk mengurus anak juga gugur jika ia menjadi seorang fasik atau pengetahuan agamanya lemah, seperti misalnya ia tidak dapat dipercaya untuk mengurus anak karena tidak tercapainya kemaslahatan anak dalam asuhannya. Pendapat ini telah disepakati oleh jumhur *fuqahā'*;
4. *Hādhinah* yang merupakan ibu kandung sudah menikah lagi dengan seseorang yang tidak memiliki kekerabatan dengan anaknya tersebut. Adapun bila *hādhinah* menikah dengan paman atau kakek anak tersebut yang merupakan mahramnya, maka haknya sebagai *hādhinah* tidak gugur. Pendapat ini juga telah disepakati oleh jumhur *fuqahā'*.

Pase *ḥaḍānah* akan berakhir, bila si anak tersebut sudah tidak lagi memerlukan pelayanan wanita dan telah dapat berdiri sendiri, serta telah mampu untuk mengurus sendiri kebutuhan pokoknya seperti: Makan sendiri, berpakaian sendiri, mandi sendiri. Dalam hal ini tidak ada batasan tertentu tentang waktu habisnya, hanya saja ukuran yang dipakai ialah *tamyīz* dan kemampuan untuk berdiri sendiri. Jika si anak kecil telah dapat membedakan sesuatu mana yang baik dan buruk, tidak membutuhkan pelayanan wanita dan dapat memenuhi kebutuhan pokoknya sendiri, maka masa *ḥaḍānah* telah berakhir. Sebagian fuqahā' berpendapat bahwa masa *ḥaḍānah* berakhir, bilamana si anak telah berumur tujuh tahun, kalau laki-laki; dan sembilan tahun kalau ia wanita. Mereka menganggap bagi wanita lebih lama sebab agar ia dapat meniru kebiasaan-kebiasaan kewanitannya dari *hādhinah* atau ibu pengasuhnya.

Keempat, waris *al-mabtūtah*. Hukum waris Islam sebagai bagian dari sistem syari'at termasuk dalam rumpun sistem hukum mu'amalah atau dalam lingkungan hukum perdata Islam yang tidak dapat dipisahkan dengan hukum Islam lainnya, seperti ibadah, sehingga dalam penyusunan kaidah-kaidah hukum waris harus berdasarkan sumber-sumber hukum Islam, yaitu Alqur'an dan hadis.

Waris atau *farāiḍ* secara terminologi adalah ketentuan-ketentuan yang mengatur tata cara peralihan hak dari seorang yang telah meninggal dunia kepada ahli warisnya dengan ketentuan-ketentuan yang didasarkan pada al-Qur'an, hadis dan sumber hukum lainnya.

Beberapa ayat Al-Qur'an yang menjadi dasar dalam *furūḍ al-muqaddarah* adalah sebagai berikut:

1. QS. al-Nisā' [4]: 12 pada potongan ayat:

﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۖ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ ۖ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۖ

yang intinya adalah bagi *al-mabtūtah* mendapat seperempat dari *tirkah* bila tidak bersama anak dan seperdelapan bila bersama anak. Bila almarhum suaminya berpoligami dengan dua istri, tiga atau empat orang istri, mereka berserikat pada bagian tersebut dengan mendapat pembagian yang sama;

2. QS. al-Nisā' [4]: 11, yang intinya adalah bagian laki-laki adalah dua kali lipat dari bagian wanita dalam sistem kewarisan Islam. Anak wanita yang jumlahnya lebih dari dua orang, bagiannya adalah dua pertiga, sedangkan bila seorang diri, maka bagiannya adalah separo. Jika seseorang meninggal dunia tidak memiliki anak dan meninggalkan ibu dan bapak, maka bagian mereka adalah sepertiga dan bila memiliki anak, maka mereka mendapat seperenam.

Adapun hadis-hadis yang terkait dengan kewarisan adalah sebagai berikut:

1. Hadis Ibnu Abbas ra., tentang sisa bagian waris setelah dibagikan adalah diserahkan kepada *'aṣābah*;
2. Hadis Aisyah yang diriwayatkan oleh Imam al-Tirmizi, intinya menjelaskan bahwa Saudara laki-laki orang tua (paman) dari pihak ibu adalah pewaris bagi yang tidak mempunyai ahli waris;
3. Hadis Ibnu Mas'ud ra., tentang bagian anak perempuan mendapat bagian $\frac{1}{2}$, cucu perempuan $\frac{1}{6}$.
4. Atsar Zaid bin Tsabit yang diriwayatkan dari Imam Abi Dawud yang intinya adalah anak dari anak laki-laki (cucu) menempati kedudukan anak, apabila orang yang meninggal dunia tidak meninggalkan anak. Mereka atau cucu laki-laki menempati

posisi anakn sebagaimana juga menempati kedudukan anak-anak wanita;

5. Hadis dari sahabat Ali bin Abi Thalib yang diriwayatkan dari Imam Muslim yang intinya bila seorang laki-laki meninggal dunia, maka yang mewarisi hartanya adalah saudara seibu-sebapak, anak-anak seibu-sebapak dan bukan bukan saudaranya yang sebapak.

Adapun hukum-hukum kewarisan yang terkait dengan *al-mabtūtah* adalah sebagai berikut:

1. *Al-mabtūtah* memperoleh hak waris dari suami yang meninggal dengan sebab adanya tali perkawinan yang sah di masa hidupnya;
2. Syarat *al-mabtūtah* dan ahli waris lainnya dapat mewarisi adalah:
 - 1) Pewaris telah meninggal dunia, baik secara hakiki maupun secara hukmi, atas putusan pengadilan atau meninggal dunia secara *taqdīrī* atau menurut dugaan secara umum;
 - 2) Ahli waris masih hidup pada saat pewaris meninggal dunia. Perpindahan hak melalui jalur kewarisan mensyaratkan ahli waris disyaratkan masih berstatus hidup;
 - 3) Mengetahui status dan kedudukan kewarisan seseorang terhadap orang yang meninggal dunia. Misalnya, hubungan suami-isteri, hubungan orang tua-anak dan hubungan saudara, baik sekandung, sebapak maupun seibu dan waris pengganti;
3. Tidak semua ahli waris mendapatkan *tirkah* dari pewaris dan ada beberapa hal yang menghalangi seseorang mendapatkan warisan yang dalam kajian Fiqh al-Wawārits dikenal dengan istilah *hijab dan mahjūb*, sebagai berikut:
 - 1) Pembunuhan yang dilakukan ahli waris terhadap pewaris;
 - 2) Berbeda agama dengan pewaris;
4. *Al-mabtūtah* mendapatkan warisan dari almarhūm suaminya dengan syarat, masih utuhnya perkawinan keduanya ketika suami meninggal dunia;

5. *Al-mabtūtah* mendapat bagian seperempat kalau si almarhūm suami tidak meninggalkan anak dan mendapat bagian seperdelapan kalau almarhūm suami meninggalkan anak;
6. *Al-mabtūtah* mendapatkan *tirkah* setelah dilaksanakan wasiat dan atau hutang dari almarhūm suaminya;
7. *Al-mabtūtah* adalah ahli waris utama sehingga tidak terhalang atau *mahjūb* oleh ahli waris yang lain. Walau demikian, bila tidak bersama anak, *al-mabtūtah* tidak bisa mewaris seluruh harta warisan, namun ia mewaris bersama orang tua dan saudara-saudara pewaris;
8. Pembagian *tirkah* tidak dapat dipisahkan dengan hukum perkawinan, karena disebabkan hal-hal sebagai berikut:
 - 1) Penentuan ahli waris dimulai dari adanya perkawinan, sehingga *al-mabtūtah* adalah ahli waris, demikian juga hasil perkawinan berupa anak keturunan perkawinan mereka adalah ahli waris;
 - 2) Penentuan harta waris didasarkan pada separuh harta bersama yang diperoleh selama perkawinan, ditambah dengan harta bawaan.

B. Wanita Cerai Mati dalam Hukum Positif

Hak keperdataan seorang wanita cerai mati dalam hukum positif, baik KUHPer, UUP No. 1 Tahun 1974 dan KHI mencakup empat hal: *'iddah*, *Ihdad*, *ḥaḍānah* dan waris akan disajikan secara berurutan, sebagai berikut:

Pertama, *'iddah* dalam KUHPer, UUP dan KHI, sebagai berikut:

KUHPer Pasal: 33 secara eksplisit menjelaskan bahwa masa tunggu bagi mantan suami yang ingin menikah kembali dengan pasangan yang baru adalah selama satu tahun yang bila dilihat jumlah hari yang terdapat di dalamnya menunjukkan angka rata-rata 365 hari. Adapun bagi mantan istri sebagaimana diindikasikan oleh KUHPer Pasal 34 adalah selama selama tiga ratus hari.

Dari dua pasal tersebut di atas dapat dipahami bahwa:

- a. KUHPer mengharuskan masa tunggu setelah terjadi perceraian kepada mantan suami selama satu tahun atau 365 hari dan

- kepada istri selama 300 hari jika ingin melangsungkan perkawinan yang kedua kali;
- b. KUHPer melarang melangsungkan perkawinan kedua kalinya dengan mantan suami dan atau istrinya;
 - c. Tujuannya adalah untuk menghindari keraguan dalam status anak yang nantinya dilahirkan dari perkawinan yang keduanya;

UUP Nomor 1 Tahun 1974 Pasal: 11 terkait dengan ‘iddah wanita cerai mati indikasinya masih bersifat global sehingga membutuhkan penjelasan yang rinci sebagaimana termuat dalam Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975, tentang pelaksanaan Undang-undang nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan, bab VII, pasal 39, sebagai berikut:

1. ‘iddah wanita cerai mati adalah 130 hari;
2. Bila wanita cerai mati dalam keadaan hamil, maka ‘iddah nya hingga melahirkan;
3. Bagi wanita cerai mati yang sudah manopause, maka ‘iddah nya 90 hari;
4. Tidak ada waktu ‘iddah bagi wanita cerai mati, bila selama perkawinannya belum terjadi hubungan badan di antara keduanya;
5. Perhitungan berlakunya ‘iddah wanita cerai mati dimulai dari hari kematian suaminya.

KHI dalam Bab XVII tentang Akibat Putusnya Perkawinan dalam Pasal 153-155 menjelaskan secara rinci tentang ‘iddah bagi wanita cerai mati, sebagai berikut:

- a. ‘iddah bagi seorang wanita cerai mati baik *ba'da al-dukhul* maupun *qabla al-dukhul* adalah 130 hari;
- b. Seorang wanita yang sedang hamil dan terjadi perceraian baik dengan cara thalak maupun dengan kematian suaminya dan atau setelah terjadi thalak lalu suaminya meninggal dunia, maka masa ‘iddah nya hingga melahirkan anaknya;
- c. ‘iddah bagi wanita cerai mati mulai dihitung sejak kematian suami;
- d. ‘iddah bagi wanita yang mengalami haidh dan ketika manjalandinya tidak haidh karena sedang menyusui, maka

berlaku masa 'iddah tiga kali waktu haidh atau Sembilan puluh hari;

- e. 'iddah bagi wanita yang mengalami haidh dan ketika manjalininya tidak haidh karena manupouse, maka 'iddah nya satu tahun.

Kedua, Ihdad dalam KUHPer, UUP dan KHI, sebagai berikut:

KUHPer secara eksplisit tidak mengatur masa berkabung dan ihdad bagi wanita cerai mati, namun dengan berlakunya masa tunggu seratus hari setelah peristiwa perceraian (Pasal 33), maka dapat dipahami secara implisit memberlakukan masa berkabung bagi wanita cerai mati dan atau duda setelah peristiwa kematian pasangan hidupnya.

UUP maupun PP Nomor 9 Tahun 1975 sebagai penjelasannya tidak ditemukan satu pasalpun yang membahas tentang *ihdad*, sehingga pemahamannya dapat digali dari pendekatan *mafhum* dari ketentuan 'iddah yang sudah memberikan penegasan bahwa 'iddah wanita cerai mati adalah 130 hari. Jeda waktu tersebut menjadi waktu untuk mengekspresikan belasungkawa bagi wanita cerai mati terhadap kepergian untuk selamanya almarhūm suami tercinta dengan tata busana, prilaku dan tuturkata yang mengindikasikan kesedihan mendalam yang dirasakan.

Makna ini walaupun tidak seperti terminologi *ihdad* dalam ramah fiqih, tetapi substansinya mengekspresikan hal yang sama, yaitu belasungkawa dan kesedihan yang mendalam.

KHI dalam pasal 170 menjelaskan tentang masa *ihdad* atau berkabung terhadap wanita cerai mati selama masa 'iddahnya. Sedangkan bagi pria yang ditinggal mati istrinya menjalankan masa berkabung menurut kepatutan masyarat setempat.

Ketiga, ḥaḍānah dalam KUHPer, UUP dan KHI, sebagai berikut:

KUHPer mengatur hal-hal yang terkait dengan pengasuhan anak di bawah umur bila suatu keluarga ditinggal mati seorang ayah adalah sebagai berikut:

1. Kekuasaan orang tua terhadap anak dihapus dan berubah dari kekuasaan orang tua menjadi kekuasaan wali sebagaimana indikasi pasal (Pasal 206 ayat 2);
2. Bila salah satu dari orang tua meninggal dunia, maka perwalian anak belum dewasa di tangan orang tua yang masih hidup, sejauh orang tua itu tidak dibebaskan atau dipecat dari kekuasaan orang tua (Pasal 345);
3. Kehilangan kekuasaan orang tua dan kekuasaan wali tidak membebaskan orang tua dari kewajiban untuk memberi tunjangan sesuai besarnya pendapatan mereka guna membiayai pemeliharaan dan pendidikan anak-anak mereka (Pasal 298);
4. Anak mempunyai beberapa hak, yaitu: Hak untuk memperoleh kesempatan dan fasilitas yang memungkinkan mereka berkembang secara sehat dan wajar dalam keadaan bebas dan bermanfaat, memiliki nama dan kebangsaan sejak lahir, mendapat jaminan sosial termasuk gizi yang cukup, perumahan, rekreasi dan pelayanan kesehatan, memperoleh pendidikan, perawatan dan perlakuan secara khusus jika mereka cacat, tumbuh dan dibesarkan dalam suasana yang penuh kasih dan rasa aman sedapat mungkin di bawah asuhan serta tanggung jawab orang tua mereka sendiri, serta memperoleh perlindungan terhadap segala bentuk penyalahgunaan terhadap anak (Pasal 299);
5. Adapun hal-hal yang terkait dengan perwalian, rinciannya adalah sebagai berikut:
 - a) Macam-macam wali:
 - (1) Perwalian menurut Undang-undang atau *Legitieme Voogdij*:
 - (a) Perwalian orang tua yang hidup terlama;
 - (b) Perwalian orang tua atas anak yang diakui;
 - (c) Perwalian curator atas anak-anak sah dari Kurandus (Pasal 345);
 - (2) Perwalian menurut Wasiat atau *Testamenteire Voogdij* atau akta tersendiri (Pasal 355);
 - (3) Perwalian diangkat oleh hakim atau *Datieve Voogdij* (Pasal 359), dan setiap orang wajib menerima pengangkatan wali,

kecuali bagi mereka yang tidak memiliki kecakapan untuk bertindak hukum (Pasal 379);

- (4) Perwalian Badan Hukum atau *Gestichten Voogdij*, baik berupa panti asuhan maupun yayasan yang bergerak di bidang pengasuhan anak di bawah umur (Pasal 365).

UUP terkait dengan *ḥaḍānah* dimuat dalam dua bab, yaitu Bab IX dengan tema Kedudukan anak, yaitu kewajiban orang tua dalam pemeliharaan dan pendidikan anak sebaik mungkin hingga mandiri dan atau menikah serta kewajiban tersebut tetap berlaku walaupun perkawinan antara kedua orang tua putus (Pasal 45).

Adapun UUP Bab X, dengan tema Hak dan kewajiban antara orang tua dan anak dengan bahasa perwalian, dijabarkan dalam Pasal 50-54, mencakup beberapa hal berikut:

1. Anak yang belum mencapai umur 18 tahun atau belum pernah melangsungkan perkawinan, yang tidak berada di bawah kekuasaan orang tua, berada di bawah kekuasaan wali yang mencakup pribadi anak dan hartanya (Pasal 50);
2. Status wali dari kedua orang tua terhadap anak kandungnya dapat dianulir atas usulan salah satu orang tua atau pihak keluarga dari garis keturunan ke atas atau ke samping untuk waktu tertentu bila terindikasi melalaikan kewajiban perwaliannya atau berperilaku sangat buruk (Pasal 51);
3. Wali tidak boleh memindahkan asset kekayaan anak yang berada di bawah perwaliannya kecuali untuk kepentingan anak tersebut (Pasal 52);
4. Wali dapat dicabut kewenangannya dan digantikan oleh orang atau pihak lain bila melakukan wanprestasi terhadap tugas-tugasnya (Pasal 53);
5. Wali dapat dituntut mengganti kerugian aset kekayaan anak yang di bawah perwaliannya bila ternyata wanprestasi dalam menjaga dan mengelola asset tersebut (Pasal 54).

KHI merepresentasikan hal-hal yang terkait dengan *ḥaḍānah* dalam dua bab, yaitu Bab XIV tentang pemeliharaan anak dan Bab XV tentang perwalian yang rinciannya sebagai berikut:

1. Seorang anak digolongkan dewasa manakala telah berusia 21 tahun kecuali mengalami cacat fisik yang mengfhalangi

kemandiriannya atau telah menikah terlebih dahulu sebelum usia tersebut dan orang tua mewakili anak dalam hal yang terkait dengan perbuatan hukum; (Pasal 98)

2. Seorang anak yang lahir di luar pernikahan hanya memiliki hubungan nasab dengan ibunya dan keluarga ibunya; (Pasal 100)
3. Anak yang menjadi tanggungjawab *ḥadānah*nya kepada kedua orang tua adalah anak yang merupakan buah cintakasih dari perkawinan yang sah; (Pasal 101-103)
4. Segala hal yang terkait dengan persusuan anak dalam rentang dua tahun, biaya ditanggung oleh kakeknya; (Pasal 104)
5. Pihak keluarga tidak dilibatkan dalam pembiayaan operasional *ḥadānah*, sedangkan kewajibannya hanya terbatas pada ayahnya (Pasal 105, ayat c)
6. Anak-anak yang masih dalam kondisi belum *mumayyiz* dalam artian mereka di bawah usia 12 tahun, maka prioritas hak asuh berada dalam ranah ibu kandungnya;
7. Bila seorang anak telah memiliki aset kekayaan, maka ibu yang berperan sebagai pengasuh berkewajiban mengembangkan aset kekayaan anak tersebut;
8. Seorang ibu pengasuh tidak diperkenankan untuk memindahkan aset dan atau menyewakannya kecuali bila atas persetujuan anak tersebut atau dalam kondisi yang tidak bisa dihindari untuk melakukan tindakan hukum tersebut;
9. Bila terjadi kerugian atas pengelolaan harta anak yang di bawah pengasuhannya, maka seorang ibu wajib mengganti rugi atas kelalain mereka tersebut (Pasal 106).

Keempat, warisan dalam KUHPer, UUP dan KHI, sebagai berikut:

KUHPer mengatur hal-hal yang terkait dengan warisan secara garis besar membagi pada empat bagian sebagaimana terdapat dalam Pasal 830, 832, 833 dan 852, sebagai berikut:

1. Unsur-Unsur Kewarisan ada tiga, sebagai berikut:
 - a. Pewaris yang kematiannya diketahui secara nyata maupun secara hukum;

- b. Ahli waris dalam kondisi hidup ketika pewaris meninggal dunia baik secara nyata maupun secara hukum;
 - c. Adanya hubungan darah di antara pewaris dan ahli waris, kecuali suami atau isteri dari pewaris, dengan ketentuan mereka masih terikat dalam perkawinan yang sah ketika pewaris meninggal dunia.
2. Ahli waris yang terdapat dalam Pasal 833 dan 852 ada dua, sebagai berikut:
 - a. Ahli waris yang berhak menerima warisan, yaitu para keluarga sedarah, baik sah maupun luar nikah, suami atau isteri yang hidup terlama;
 - b. Ahli waris yang menerima warisan karena adanya wasiat (testamen) dari pewaris kepada ahli waris yang dituangkannya dalam surat wasiat tersebut.
3. Cara mendapatkan warisan dari pewaris, sebagai berikut:
 - a. Secara *ab intestato* atau pewarisan menurut undang-undang, ada empat kelompok, sebagai berikut:
 - 1) Golongan pertama, keluarga dalam garis lurus kebawah, meliputi anak-anak beserta keturunan mereka beserta suami dan atau istri yang hidup paling lama;
 - 2) Golongan kedua, keluarga dalam garis lurus ke atas, meliputi orang tua dan saudara, baik laki-laki maupun perempuan, serta keturunan mereka;
 - 3) Golongan ketiga, meliputi kakek, nenek, dan leluhur selanjutnya ke atas dari pewaris;
 - 4) Golongan keempat, meliputi anggota keluarga dalam garis ke samping dan sanak keluarga lainnya;
 - a) Secara *Testamentair*, yaitu ahli waris di tunjuk dalam suatu wasiat atau testamen.
4. Ahli waris tidak patut (*onwaardig*) menerima warisan dari pewaris, sebagai berikut:
 - a) Ahli waris yang menurut undang-undang yang dinyatakan tidak patut untuk menerima warisan secara *ab intestate* dalam Pasal 838, 839 dan 840:

- (a) Mereka yang telah dihukum karena dipersalahkan telah membunuh atau mencoba membunuh si pewaris;
 - (b) Mereka yang dengan putusan Hakim pernah dipersalahkan karena secara fitnah telah melakukan pengaduan terhadap si pewaris, ialah suatu pengaduan telah melakukan kegiatan kejahatan yang diancam hukuman penjara lima tahun lamanya atau lebih berat;
 - (c) Mereka yang dengan kekerasan atau perbuatan telah mencegah si pewaris untuk membuat atau mencabut surat wasiat;
 - (d) Mereka yang telah menggelapkan, merusak atau memalsukan surat wasiat si pewaris.
- b) Ahli waris menurut wasiat yang dinyatakan tidak patut menerima warisan, sebagaimana terdapat dalam Pasal 912:
- (a) Mereka yang telah dihukum karena membunuh pewaris;
 - (b) Mereka yang telah menggelapkan, membinasakan atau memalsukan surat wasiat si pewaris;
 - (c) Mereka yang dengan paksaan atau kekerasan telah mencegah si pewaris untuk mencabut atau mengubah surat wasiatnya.

UUP secara spesifik tidak memiliki judul tentang kewarisan, hanya ada satu bab, yaitu Bab VII dengan tiga pasal yang menjelaskan tentang posisi harta dalam perkawinan, yang intinya sebagai berikut:

1. Harta bersama yang diperoleh selama perkawinan, maka dapat dipergunakan oleh kedua belah pihak atau salah satu pihak atas kesepakatan kedua belah pihak dan penguasaannya tetap pada suami istri tersebut (Pasal 35);
2. Harta bawaan masing-masing suami istri tetap dalam kekuasaan masing-masing keduanya dan atau dapat pula dipergunakan oleh kedua pihak atau salah satu pihak atas kesepakatan kedua pihak (Pasal 36);
3. Bila terjadi perceraian, penyelesaian harta bersama diatur menurut hukum masing-masing pihak antara suami dan istri (Pasal 37).

KHI secara khusus memuat tema: Hukum Kewarisan yang terdiri dari lima bab, yang terdiri dari: Ketentuan umum, ahli waris, besarnya bagian, 'aul dan radd dan wasiat, yang rinciannya sebagai berikut:

1. Ketentuan umum kewarisan mencakup terminologi yang merupakan cakupan makna hukum waris, pewaris, ahli waris, harta warisan, anak angkat, wasiat, hibah dan Baitul Mal; (Pasal 171)
2. Ahli waris secara garis besar terdiri dari tiga kelompok, sebagai berikut:
 - a. Berdasarkan hubungan darah:
 - 1) Golongan laki-laki terdiri dari: Ayah, anak laki-laki, saudara laki-laki, paman dan kakek;
 - 2) Golongan perempuan terdiri dari: Ibu, anak perempuan, saudara perempuan dari nenek
 - 3) Berdasarkan hubungan perkawinan terdiri dari: Duda atau janda. Apabila semua ahli waris ada, maka yang berhak mendapat warisan hanya: Anak, ayah, ibu, janda atau duda;
 - b. Berdasarkan syari'at Islam, ahli waris terdiri dari tiga macam:
 - 1) *Dzawil Furūd*, yaitu Ahli waris yang bagiannya telah ditentukan di dalam syari'at Islam (Pasal 192);
 - 2) *Ashābah*, yaitu bagian sisa setelah diambil oleh ahli waris *ashāb al-furūdh*. Sebagai penerima bagian sisa, ahli waris *Ashābah*, terkadang menerima bagian banyak (seluruh harta warisan), terkadang menerima sedikit, tetapi terkadang tidak menerima bagian sama sekali, karena habis diambil ahli waris *ashāb al-furūdh*. Anak laki-laki tidak termasuk ke dalam ahli waris *dzawil furūd*, tetapi masuk katagori ahli waris yang kedua, yaitu ahli waris *ashābah* (Pasal 193);
 - 3) *Mawālī*, yaitu ahli waris pengganti disebabkan orang tuanya telah meninggal dunia terlebih dahulu sebelum pewaris meninggal dunia. Adapun bagian warisannya tidak melebihi dari jumlah bagian orang yang digantikannya (Pasal 173 junto Pasal 185).

3. Besaran bagian waris

Berikut ini adalah penjelasan bagian ahli waris yang termasuk *Furūdh al-Muqaddarah* dalam table:

NO	AHLIWARIS	JUMLAH BAGIAN
1	Anak Pr.	a. $\frac{1}{2}$ Bila seorang diri; b. $\frac{2}{3}$ Bila lebih dari satu orang secara bersama; c. Bila bersama anak lk., bagiannya $\frac{1}{2}$ dari anak lk (Pasal 176)
2	Ayah	a. $\frac{1}{3}$ Bila tidak bersama anak; b. $\frac{1}{6}$ Bila bersama anak (Pasal 177)
3	Ibu	a. $\frac{1}{3}$ Bila tidak ada anak atau dua orang sdr atau lebih; b. $\frac{1}{3}$ Sesudah diambil oleh janda atau duda bila bersam-asama dengan ayah; c. $\frac{1}{6}$ Bila ada anak atau dua sdr atau lebih (Pasal 178)
4	Duda	a. $\frac{1}{2}$ Bila tidak bersama anak; b. $\frac{1}{4}$ Bila bersama anak (Pasal 179)
5	Janda	a. $\frac{1}{4}$ Bila tidak bersama anak; b. $\frac{1}{8}$ Bila bersama anak (Pasal 180)
6	Sdr Lk seibu	a. $\frac{1}{6}$ Bila seorang meninggal tanpa meninggalkan anak dan ayah; b. $\frac{2}{3}$ Bila seorang meninggal tanpa meninggalkan anak dan ayah, dan mereka dua orang atau lebih secara bersama-sama
	Sdr Pr seibu	a. $\frac{1}{6}$ Bila seorang meninggal tanpa meninggalkan anak dan ayah; b. $\frac{2}{3}$ Bila seorang meninggal tanpa meninggalkan anak dan ayah, serta mereka dua orang atau lebih secara bersama-sama (Pasal 181)
7	Sdr Pr Kandung	a. $\frac{1}{2}$ Seorang meninggal tanpa meninggalkan anak dan ayah; b. $\frac{2}{3}$ Seorang meninggal tanpa meninggalkan anak dan ayah, serta ia bersama sdr seayah atau dua orang atau lebih dengan secara bersama-sama.
8	Sdr Pr seayah	a. $\frac{1}{2}$ Seorang meninggal tanpa meninggalkan anak dan ayah; b. $\frac{2}{3}$ Seorang meninggal tanpa meninggalkan anak dan ayah, serta ia bersama sdr pr kandung atau dua orang atau lebih dengan secara bersama-sama (Pasal 182).

4. 'Aul dan Radd

- a. 'Aul adalah penyelesaian pembagian warisan dengan membebankan kekurangan harta yang akan dibagi kepada semua ahli waris yang berhak menurut kadar bagian masing-masing. Terminologi lainnya adalah apabila dalam pembagian harta warisan di antara para ahli waris *ẓawī al-furūd* menunjukkan bahwa angka pembilang lebih besar dari angka penyebut, maka angka penyebut dinaikkan sesuai dengan angka pembilang, dan baru sesudah itu harta warisan secara aul menurut angka pembilang (Pasal 192).
 - b. Radd adalah sarana mewujudkan keadilan berimbang waktu penyelesaian pembagian warisan, maka penyesuaian dapat dilakukan melalui radd yakni mengembalikan sisa atau kelebihan harta kepada ahli waris yang ada sesuai dengan kadar bagian masing-masing (Pasal 193).
5. Wasiat adalah pemberian suatu benda baik secara lisan maupun tertulis dari pewaris kepada orang lain atau badan hukum seperti yayasan, yang akan berlaku setelah pewaris meninggal dunia (Pasal 171 huruf F).

Adapun hal-hal yang menjadi syarat dan rukun wasiat adalah sebagai berikut:

- a. Pewasiat minimal berumur 21 tahun;
- b. Berakal sehat;
- c. Tidak ada paksaan dari orang lain (Pasal 194);
- d. Orang yang menerima wasiat adalah individu dan lembaga;
- e. Bentuk wasiat baik secara tertulis maupun secara lisan harus disebutkan dengan tegas siapa-siapa atau lembaga apa yang ditunjuk akan menerima harta benda yang diwasiatkan;
- f. Setiap orang, kecuali pewasiatnya sendiri dapat menjadi subyek penerima wasiat (Pasal 196).

Keenam syarat dan rukun tersebut adalah merupakan indikasi bahwa seorang pewasiat adalah cakap bertindak hukum

dan tindakan pemberian wasiatnya tidak bertentangan dengan hukum Islam yang berkaitan dengan kewarisan.

Adapun pihak-pihak yang tidak dapat menerima wasiat adalah sebagai berikut:

- a. Ahli waris, kecuali disetujui oleh semua ahli waris (Pasal 195 ayat 3);
- b. Orang yang melakukan pelayanan perawatan kesehatan dan atau tuntunan kerohanian kepada orang sakit hingga meninggalnya, kecuali ditentukan dengan tegas dan jelas untuk membalas jasanya (Pasal 207);
- c. Notaris dan saksi-saksi pembuat akta wasiat tersebut (Pasal 208).

Pemberian harta melalui wasiat tidak melebihi sepertiga, namun bila ahli waris seluruhnya menyepakati maka diperbolehkan sesuai dengan asas mufakat dan musyawarah (Pasal 195 ayat 2).

Ada beberapa hal yang menjadi cacatan penting dalam *ibadah Māliyah* wasiat adalah bisa dibataalkannya ibadah tersebut apabila terjadi enam peristiwa hukum, sebagai berikut:

- a. Tidak mengetahui adanya wasiat tersebut sampai ia meninggal dunia sebelum meninggalnya si pewasiat;
- b. Mengetahui adanya wasiat tersebut tetapi ia menolak untuk menerimanya;
- c. Mengetahui adanya wasiat tersebut, tetapi tidak pernah menyatakan menerima atau menolak sampai ia meninggal sebelum meninggalnya si pewasiat;
- d. Wasiat akan menjadi batal apabila barang yang diwasiatkan tersebut musnah (Pasal 194);
- e. Pada dasarnya wasiat dapat dicabut kembali apabila calon penerima wasiat belum menyatakan persetujuannya atau menyatakan persetujuan tetapi menariknya kembali;
- f. Pencabutan wasiat dapat dilakukan secara lisan dengan disaksikan oleh dua orang saksi atau tertulis dengan disaksikan oleh dua orang saksi atau berdasarkan akta Notaris bila wasiat terdahulu dibuat secara lisan (Pasal 199 ayat 1).

C. Hak-hak Keperdataan *al-Mabtūtah* dalam perspektif Uṣūliyyūn dan Feminis

1) *al-Mabtūtah* sebagai *single parent*

Al-Mabtūtah sebagai orang tua tunggal atau *single parent* mempunyai posisi yang penting dalam sebuah keluarga. Posisi tersebut menunjukkan kelebihan tersendiri bagi *al-mabtūtah*, karena selain sebagai pengurus urusan domestik rumah tangga, ia juga terus meningkatkan kualitas hidup keluarganya dengan bekerja di luar rumah. Secara umum, seorang *single mother* memiliki masalah yang lebih rumit dan menyeluruh baik itu masalah secara seksual, sosial, ekonomi maupun pengasuhan anak akibat hilangnya sosok suami yang menafkahnya dan menjadi kepala keluarga. Ada empat peran penting yang harus dipegang dan dijalankan oleh wanita *single parent* yakni peran secara pribadi untuk dirinya sendiri, peran sebagai kepala keluarga, peran sebagai pencari nafkah serta peran sebagai ibu rumah tangga dalam keluarganya.

Sebagian besar masyarakat menganggap bahwa menjadi orang tua tunggal adalah hal yang tidak mudah, apalagi bila ia seorang wanita. Namun apabila orang tua tunggal wanita tersebut diberi dorongan semangat dan motivasi, maka mereka akan mampu menyesuaikan dirinya dengan keadaannya sebagai janda, sebagai orang tua tunggal dan sebagai kepala rumah tangga dalam sebuah keluarga.

Tumbuhnya kemampuan beradaptasi dalam menghadapi kesulitan yang bertubi-tubi, dikenal dalam kajian psikologi dengan istilah resiliensi yang secara terminologi adalah kemampuan untuk beradaptasi dan tetap teguh dalam situasi sulit atau pola adaptasi positif selama atau sesudah menghadapi kesulitan atau resiko. Resiliensi adalah ide yang mengacu pada kapasitas sistem dinamis untuk bertahan atau pulih dari gangguan. Resiliensi sangat penting dalam membantu individu untuk mengatasi segala kesulitan yang muncul setiap hari, sehingga dengan meningkatkan resiliensi, maka individu akan mampu mengatasi kesulitan apapun yang muncul didalam kehidupan ini. Resiliensi merupakan kunci sukses dalam pekerjaan dan mendapatkan kepuasan dalam hidup.

Resiliensi berpengaruh pada kesehatan fisik, kesehatan mental, dan kualitas hubungan interpersonal. Keseluruhan hal ini merupakan komponen dasar dari kebahagiaan dan kesuksesan.

Adapun sumber resiliensi meliputi beberapa hal, sebagai berikut: *Pertama*, faktor kepribadian, meliputi karakteristik kepribadian, kapasitas intelektual, konsep diri yang positif, faktor demografi (usia, jenis kelamin, suku), harapan, ketangguhan, regulasi emosi, dan sebagainya; *Kedua*, faktor biologis, dimana lingkungan awal akan memengaruhi perkembangan dan struktur fungsi otak serta sistem neurobiologis; *Ketiga*, faktor lingkungan, yaitu lingkungan terdekat meliputi dukungan sosial termasuk relasi dengan keluarga dan teman sebaya, ikatan emosional yang baik antara ibu dan anak-anak, kestabilan keluarga, hubungan yang aman dan pasti dengan orang tua, dan dukungan sosial dari teman sebaya.

Adapun tentang sumber resiliensi ada tiga, yaitu: *I am*, *I can* dan *I have*. *I am* adalah sumber resiliensi yang berisi tentang sikap, kepercayaan diri dan perasaan seseorang. Resiliensi dapat ditingkatkan ketika seseorang mempunyai kekuatan yang berasal dari dalam diri sendiri seperti kepercayaan diri, sikap optimis, sikap menghargai, dan empati. *I can* adalah sesuatu yang dapat dilakukan oleh seseorang seperti kemampuan interpersonal dan memecahkan masalah, sedangkan *I have* adalah sesuatu yang dimiliki seseorang yaitu berupa dukungan yang ia miliki untuk meningkatkan resiliensi.

Al-Mabtūtah sebagai *single parent* menjalankan peran sebagai ibu, pencari nafkah dan memimpin rumah tangga dalam waktu yang bersamaan. Dalam hal seorang *single mother* yang menerima sebuah realitas bahwa dirinya adalah orang tua tunggal, wanita yang berusia produktif dengan segala kelebihan dan kekurangannya mampu menerima segala bentuk pandangan orang-orang di sekitarnya baik itu pandangan secara positif ataupun pandangan negatif terhadap dirinya mengenai statusnya tersebut adalah suatu proses yang satu dengan yang lainnya saling bersinergi dengan kaukus mengasuh dan mendidik anak sebagai arus utamanya.

Al-Mabtūtah sebagai *single parent* menyadari kondisi yang dialami sebagai janda berusia produktif yang mencurahkan kehidupannya sebagai seorang orang tua tunggal di manapun ia berada, baik itu secara sengaja maupun tidak sengaja, baik itu secara langsung maupun secara tidak langsung. Dari hal tersebut kemudian tercipta nilai-nilai atau pandangan-pandangan mengenai dirinya sebagai wanita sebagai orang tua tunggal atau *single mother* usia produktif yang fokus pada pengasuhan anak-anaknya, menyiapkan pendidikan terbaiknya demi masa depan mereka.

Al-Mabtūtah yang bangkit dan mengambil peran penuh sebagai *single parent* adalah ekspresi feminisme sejati, baik dilihat dari perspektif *nature* yang mengidentikkan manusia dengan atribut jenis kelaminnya maupun teori *nurtune* yang mengidentikkan manusia berdasarkan konstruk sosial dan pengaruh faktor budaya.

Dalam perspektif feminisme beraliran *nature*, pada posisi *al-mabtūtah*, sesungguhnya ia adalah seorang wanita yang secara biologis dan psikologis butuh sandaran untuk berharap sesuatu dan mengeluh akan perasaannya. Namun, ketika takdir Allah SWT., menghendaki almarhum suaminya berpulang ke Rahmatullah lebih dahulu dan meninggalkan istri beserta anak-anaknya, maka takdir Allah SWT., adalah sesuatu yang terbaik bagi keluarga tersebut dan perlu direspon dengan hal yang positif melalui terapi resiliensi. Respon spontan dari seorang istri dan anak-anaknya ketika ditinggal almarhum suaminya dengan memangis, sedih, berkebung adalah fitrah manusia dan syari'at Islam telah memberi payung hukum dengan '*iddah* dan *ihdad*, tetapi bangkit dari kondisi duka dan terpuruk adalah keniscayaan dalam syari'at Islam.

Dalam perspektif feminisme beraliran *nurtune*, dimana budaya dan konstruk sosialnya terbiasa mengigaliterkan pria dan wanita dalam peran domestik dan publik, kehilangan salah satu sayap kehidupan atau meninggalnya almarhum suami berkonsekuensi pada perlambatan daya rangkuk dan radius tempuh biduk rumahtangga. Namun, hal yang sama juga terjadi ketika *al-mabtūtah* bangkit dan mengambil peran sebagai kepala

rumahtangga sekaligus sebagai seorang ibu dan yang ada dibenak pikirannya adalah bagaimana cara membawa diri dan anak-anaknya dapat bertahan hidup dan membangun masa depan anak-anaknya yang lebih baik dari hari ini, maka resiliensi menjadi *guidance* dalam menata pola pikir dan dan prilaku dalam mengemban amanah suci sebagai *single parent*, meskipun secara fitrah dirudung sedih gundah-gulana dalam beberapa saat.

Dari sisi spiritualitas Islam, kematian suami dalam institusi rumah tangga tidak serta merta memutuskan hubungan antara mantan suami dan istri, tetapi Islam memberikan sugesti bahwa mereka akan selalu bersama hingga di surga nanti bersama anak-anak mereka (QS. al-Ra'du [13] : 23). Jaminan ini memberikan sugesti spiritual bagi *al-mabtūtah* untuk bisa eksis dan *survive* dalam menahkodai bahtera rumahtangga meskipun hanya berstatus *single parent*. Hal ini didasarkan pada sabda Rasulullah SAW., dan atsar sahabat Hudzaifah, sebagai berikut:

عَنْ حُذَيْفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ لِأَزْوَاجِهِ: إِنْ شِئْتَ أَنْ تَكُونِي زَوْجَتِي فِي الْجَنَّةِ فَلَا تَزَوِّجِي بَعْدِي فَإِنَّ الْمَرْأَةَ فِي الْجَنَّةِ لِأَخْرِ أَزْوَاجِهَا فِي الدُّنْيَا فَلِذَلِكَ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَى أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَنْكِحْنَ بَعْدَهُ لَأَنْهِنَّ أَزْوَاجَهُ فِي الْجَنَّةِ. {متفق عليه}

Artinya: Dari Hudzaifar ra., berkata kepada para istrinya: Jika kalian ingin menjadi istriku di surga, maka janganlah engkau menikah lagi setelah aku meninggal, karena seorang wanita di surga akan menjadi istri bagi suaminya yang terakhir di dunia. Karenanya Allah mengharamkan istri-istri Nabi SAW., untuk menikah lagi setelah meninggalnya Nabi SAW., karena mereka adalah istri-istri Nabi di surga.

Tugas mulia *al-mabtūtah* dalam menafkahi, menyiapkan pendidikan dan mengayomi anak-anaknya serta sebagai kepala keluarga anak-anak yatim dari almarhum suaminya, bukanlah

peran hampa dalam rentang hidupnya, akan tetapi menjadi ladang amal *ṣālih*. Ikatan batin dan emosional akan kecintaan anak-anak terhadap *al-mabtūtah* sebagai *single parent* tidak akan lekang karena ruang dan waktu, mereka akan selalu menyayangi, melindungi dan mendoakan terbaik untuk ibunda tercinta bahkan hingga ketika *al-mabtūtah* telah berpulang ke Rahmatullah.

2) *‘iddah al-mabtūtah* dan pengumpulannya dengan Feminisme

‘iddah adalah masa penantian yang digunakan wanita cerai untuk mengetahui kosongnya rahim dan atau pengabdian pada Allah SWT., dan atau belasungkawa atas kematian suami. Adapun secara normatif, dasar hukum *‘iddah* bagi *al-mabtūtah* dapat dijumpai pada QS. Al-Baqarah [2]: 234, Al-Ahzāb [33]: 49, dan Al-Thalāq [65]: 4. Adapun hadis adalah dari beberapa sahabat, sebagai berikut: Zainab binti Abi Salamah dan Abdullah bin Umar ra.

Adapun hukum perdata Islam mengatur ketentuan masa tunggu bagi *al-mabtūtah* adalah waktu empat bulan sepuluh hari, kisaran 130 hari bagi yang tidak hamil dan atau telah bercampur, hingga melahirkan bagi mereka yang ditinggal mati suaminya dalam keadaan hamil dan 90 hari bagi yang sudah manopause dan tidak ada waktu tunggu bagi mereka yang belum berhubungan suami-istri hingga suaminya meninggal dunia. Ketentuan *‘iddah* ini bila dipahami secara tekstual dengan mengedepankan aspek normatif sebagaimana indikasi QS. al-Thalāq [65]: 1, maka *‘iddah* hanya berlaku bagi para wanita, dalam penelitian ini hanya fokus pada *al-mabtūtah*.

Berdasarkan beberapa dalil tersebut di atas, dapat dipahami bahwa fungsi *‘iddah* ada tiga, yakni untuk mengetahui kosongnya rahim, pengabdian pada Allah SWT., dan bela sungkawa atas kematian almarhum suami.

Dari aspek metode *ta’līl*, timbul suatu pertanyaan terkait dengan *illat* atau *ratio legis* hukum tentang kewajiban *‘iddah* tersebut; Apakah *illat* hukum *‘iddah* adalah untuk mengetahui isi rahim dan atau kekosongan rahim, ataukah *ta’abbudi* atau beribadah kepada Allah, ataukah belasungkawa, ataukah ketiganya merupakan kesatuan yang menjadi *illat* hukum dari kewajiban

'iddah tersebut. Hal ini didasarkan pada redaksi yang digunakan dalam rumusan definisi 'iddah menggunakan kata sambung huruf 'ataf berupa “أو” yang bermakna *takhyīr* atau memilih salah satu dari beberapa pilihan yang ada, sebagai berikut:

العدة مدة تترىص فيها المرأة لمعرفة براءة رحمها أو للتعبد أو لتفجعها على زوج.

Musa al-Hijawi sebagai faqīh kontemporer berendapat bahwa bila *illat* 'iddah yang lebih dominan berkonotasi pada makna *ta'abbudi* atau ibadah kepada Allah SWT., semata, maka *mafḥūm muwāfaqah*-nya laki-laki juga diberi peluang memperoleh pahala ibadah melalui 'iddah. Begitu juga wanita yang pada saat putus perkawinannya masih belum pernah berhubungan badan dengan suami juga diberi peluang dengan memperoleh pahala ibadah melalui 'iddah, namun ternyata *jumhūr fuqahā'* tidak mengharuskan 'iddah bagi mereka.

Begitu pula jika fungsi 'iddah merupakan ungkapan bela sungkawa atau *tafajju'* semata, maka *mafḥūm muwāfaqah*-nya laki-laki juga diwajibkan 'iddah untuk berbelasungkawa atas kematian istrinya. Bila dicermati secara mendalam, maka dapat dipahami bahwa *stressing illat* 'iddah lebih pada mengetahui kosongnya rahim atau untuk menjaga kemurnian nasab agar terhindar dari kekacauan nasab. Hal ini senada dengan pendapat al-Nawawi bahwa tujuan disyariatkannya 'iddah adalah untuk mengetahui isi rahim atau kosongnya rahim, oleh karenanya 'iddah bagi wanita hamil adalah sampai masa kelahiran. Begitu juga ketentuan bagi wanita yang pada saat putus perkawinannya masih belum pernah berhubungan badan dengan suami, maka tidak berlaku 'iddah bagi wanita ini. Hal ini menunjukkan bahwa *illat* 'iddah adalah untuk mengetahui isi rahim.

Adapun secara umum terdapat empat unsur makna yang terkandung dalam ibadah 'iddah, yakni makna religiusitas *ta'abbudi*, makna etika moral atau *takḥaluqī* dan makna belasungkawa atau *tafajju'* untuk memperlihatkan kesedihan atas hilangnya nikmat pernikahan serta makna penyelamatan nasab atau *barāah al-rahim*. Keempat unsur tersebut menjadi satu kesatuan fungsi

'iddah, yang memposisikan unsur *ta'abbudi* menjadi unsur utama sebagai refleksi ketaatan *al-mabtūtah*.

Adapun secara filosofis, terdapat beberapa hikmah dalam syarī'ah *'iddah* tersebut dan menjadi pelajaran umat manusia, sebagai berikut:

- a. Pada dasarnya rahim seorang wanita perlu diketahui kondisinya secara berkala, baik saat menikah maupun pasca pernikahan, yaitu di saat masa *'iddah* berlangsung, dengan maksud agar mengetahui bersihnya rahim seorang wanita. Tujuan diberlakukannya adalah agar tidak bercampur keturunan seseorang dengan yang lainnya. Filosofi yang terkandung dalam hal ini bersifat biologis dan secara khusus berlaku bagi seorang wanita saja;
- b. Sebuah upaya pemuliaan terhadap urusan pernikahan, yang hendaknya bagi pasangan suami-istri agar senantiasa memperhatikan dan memikirkan pengaruh dari perceraian manaka sempat terjadi, maka dengan hadirnya tenor waktu tunggu tersebut menjadikan bahan renungan bagi pasangan suami-istri atau pria dan wanita usia produktif secara umum;
- c. Merupakan bentuk *ta'abbudi* dan senantiasa mentaati perintah Allah SWT., sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Talāq [65]: 1, yang bermakna penghambaan diri, ketundukan dan kerendahan diri, kepatuhan, penyembahan, ketaatan kepada Allah SWT., yang merupakan ketentuan hukum Allah SWT., yang harus diterima apa adanya dan tidak dapat dinalar secara logika;
- d. Masa *'iddah* dianggap sebagai bentuk pengabdian dan usaha untuk menunaikan hak suami yang telah meninggal, manakala *'iddahnya* dengan ketentuan cerai mati. Sebagaimana seorang wanita tengah berduka atas kehilangan orang yang dicintainya, maka syarī'at Islam memberikan rambu-rambu kepada kaum wanita pada masa tersebut untuk tidak menggunakan perhiasan dan bersolek, karena sejatinya perbuatan tersebut melambangkan kemewahan, kebahagiaan dan kesejahteraan, sedangkan *'iddah* adalah salah satu ekspresi berkabung dalam rangka penghormatan dan pemuliaan terhadap suaminya yang telah mendahulinya;

- e. 'iddah adalah untuk kemaslahatan diri seorang wanita, agar tidak diganggu oleh pria lainnya pasca meninggalnya suaminya, maka Islam turut hadir melindungi dan mengangkat derajat seorang wanita dan menempatkannya di tempat yang menjauhkan bahaya atas dirinya.

Dari kelima hal tersebut di atas dapat dipahami bahwa hikmah dari syarī'ah 'iddah tidak semua *ma'qūlah al-ma'na* bagi umat manusia, sehingga ranah tersebut termasuk dalam kategori *ta'abbudi*, seperti pada hitungan hari, perbedaan jumlah hari pada wanita yang berbeda status dan lain semisalnya.

Dalam perspektif Feminis, 'iddah sebagai suatu kewajiban bagi *al-mabtūtah* disinyalir tidak mencerminkan nilai-nilai keadilan secara universal bagi umat manusia bahkan cenderung memarginalisasi, subordinasi bahkan menstereotif wanita sebagai manusia kelas dua dalam institusi perkawinan. Kalangan Feminis ini membangun argumen bahwa perkawinan adalah akad muamalah dan bukan ibadah, sehingga pihak-pihak yang melakukan akad tersebut harus diperlakukan sama dalam masalah hak dan kewajiban serta akibat hukum dari suatu perbuatan hukum yang dilakukan oleh para pihak yang cakap bertindak hukum atau *equality before the law*. Contohnya adalah munculnya *Counter Legal Drafting* Kompilasi Hukum Islam atau CLD-KHI terhadap RUU KHI atau RUU HTPA yang akan dinaikkan status legalitasnya oleh Kemenag tahun 2003. KHI Pasal 153 menjelaskan bahwa 'iddah dalam hanya berlaku untuk istri yang dithalak *raj'i*, *bā'in* maupun *khulu'*, sedangkan dalam CLD KHI, Pasal 88 dijelaskan bahwa 'iddah berlaku bagi suami dan istri. Pendapat ini juga sejalan dengan KUHPer Pasal 33 yang mengharuskan masa tunggu selama satu tahun bagi suami mengakhiri ikatan perkawinan.

Upaya pengarus utamaan *equality before the law* dalam masalah 'iddah oleh kalangan feminis tersebut tentunya berhadapan dengan konsensus jumbuh *ushuliyin* yang memberi rambu-rambu bahwa tidak ada *ijtihad* pada hukum yang memiliki dasar *qath'i al-dilālāh* atau *لَا مَسَاحَ لِإِجْتِهَادٍ فِيهِ نَصٌّ صَرِيحٌ قَطْعِيٌّ*, juga logika hukum tentang mengapa 'iddah hanya dikenakan pada wanita, dan tidak pada pria. 'iddah disyari'atkan dengan alasan pokok untuk

mengetahui kondisi terakhir rahim wanita. Secara biologis, yang memiliki rahim hanya wanita, sementara pria tidak, maka secara rasional dapat dipahami bahwa ‘iddah hanya dapat diwajibkan kepada wanita. Dengan metode *ta’lil* ini, maka penerapan ‘iddah bagi pria bukan saja tidak tepat, melainkan juga tidak realistis.

Terlepas arus pemikiran feminisme global ataupun murni refleksi pemikiran feminis tanah air, adanya CLD KHI, khususnya Pasal 88 menjadi renungan dan tantangan bagi para pakar hukum Islam di Indonesia untuk mencermati sisi mashlahat dan mudharat dari wacana tersebut untuk direspon dan dibangun metode ijtihadnya dalam menemukan jawaban yang *arjah* dan *aṣlah*.

3) *Ihdad al-mabtūtah* bagi wanita karir dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarī’ah* .

Kilas balik pada masyarakat Arab pra-Islam dan awal Islam, perlindungan terhadap hak-hak keperdataan wanita sebagai manusia merdeka disinyalir sangat minim. Hal ini dapat dilihat pada status mereka yang dapat diwariskan ketika suami meninggal dunia, masa berkabung ketika suami atau salah satu dari keluarganya meninggal dunia selama satu tahun disertai pengucilan diri di tempat terpisah dari keluarga intinya serta tidak berbusana sebagaimana layaknya wanita yang tidak berkabung pada saat itu bahkan ditemani seekor binatang piaraan sebagai teman hidupnya.

Disyari’atkannya ‘iddah dan ihdad (khususnya ihdad dalam pembahasan ini) jelas sangat signifikan maknanya bagi humanisasi wanita minimal dengan dua alasan: *Pertama*, pada masa itu secara kultural wanita memang tidak memperoleh hak apapun. *Kedua*, dalam fakta sejarah dan realitas empiriknya, sangat jarang wanita yang bekerja untuk mencari nafkah. Pada saat itu, secara ekonomi dan sosial, istri memang berada dalam tanggung jawab suaminya. Dengan demikian, apa yang akan terjadi jika tidak ada prakondisi, misalnya dengan tersedianya waktu tertentu atau ‘iddah untuk merancang dan menyiapkan diri memasuki kehidupan mandiri setelah berakhirnya ikatan perkawinan.

Konsepsi *ihdad* itu sendiri secara maknawi adalah melarang wanita yang sedang ber'*iddah* untuk berinteraksi secara bebas dengan masyarakat umum, lebih khusus dengan lawan jenis dan berbusana yang bernuansa bahagia serta berhias dengan tujuan sebagai ekspresi duka atas kehilangan kenikmatan pernikahan dan atau meninggalnya almarhum suami tercinta.

Tantangan yang menghadapi syari'ah *ihdad* adalah dunia kerja bagi wanita karir yang karena tuntutan keadaan untuk menjaga relasi sosial dengan selalu berpenampilan menarik dengan berhias diri sehingga ia dapat menyelesaikan pekerjaannya tanpa harus dijauhi rekan kerja atau bahkan banyak yang menghindari bekerjasama dengannya akibat penampilannya yang kumuh dan di bawah standar busana dan pemapilan di tempat kerjanya. Hal ini berdampak pada merosotnya kinerja dan hancurnya karir pribadi wanita serta kestabilan tempat kerja karena wanita karir tersebut tidak dapat menyelesaikan pekerjaannya dengan baik dan tepat waktu. Bila motif *al-mabtūtah* keluar rumah adalah untuk memenuhi kebutuhan dasar hidup dirinya dan anak-anak yatimnya, maka hal ini merupakan suatu keniscayaan yang harus dilakukan wanita karir tersebut. Terlebih ketika finansial keluarga sudah menjadi tidak jelas sumbernya akibat ditinggal mati almarhum suaminya, karena pada awalnya tulang punggung keluarga berada pada tanggung jawab suami sehingga kebutuhan keluarga dipenuhi suami. Bahkan jika *al-mabtūtah* tidak berkarir dan bekerja, malah akan terjerumus pada kondisi yang menyulitkan dari sisi finansial dalam memenuhi kebutuhan keluarga yang kemudian akan berdampak pada kehancuran keluarga setelah meninggalnya almarhum suami.

Mencermati motif wanita karir keluar rumah adalah untuk melakukan aktifitas karirnya dan pekerjaannya untuk memenuhi kebutuhan dasar dirinya dan anak-anak yatimnya, tergolong kondisi yang sangat mendesak yang dapat digolongkan pada kondisi darurat atau emergensi.

Dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah* yang konsen pada terpeliharanya lima hal pokok: Agama, jiwa, keturunan, akal dan harta, maka memelihara keturunan baik dari sisi hirarki

silsilahnya maupun eksistensinya adalah salah satu hal yang harus dijaga keberlangsungannya untuk menghindari bencana kemanusiaan di kemudian hari. Oleh karena itu, *Ushūliyyūn* merumuskan payung hukum berupa kaidah *Ushūliyah* tentang kedaruratan *al-mabtūtah* sebagai wanita karir yang bekerja untuk memenuhi kebutuhan dasar dirinya dan anak-anak yatimnya, sebagai berikut:

الضَّرُورَاتُ تُبَيِّحُ الْمَحْظُورَاتِ.

Artinya: Keadaan darurat membolehkan hal-hal yang dilarang.

مَا أُبِيحَ لِلضَّرُورَاتِ يَقْدَرُ بِقَدَرِهَا.

Artinya: Hal-hal yang dibolehkan dalam kondisi darurat, maka porsinya sebatas kedaruratan tersebut.

Kedua kaidah ini memberikan rambu-rambu kedaruratan baik yang mencakup momen maupun jangkauan dan batasan kebolehan melakukan hal yang dilarang pada waktu normal. Artinya, kondisi darurat tidak dapat dijadikan justifikasi bagi *al-mabtūtah* untuk melampaui dari kebutuhan yang ia perlukan dalam beraktifitas mencari rizki bagi dirinya dan anak-anak yatimnya.

Hal ini berarti pula bahwa berupaya untuk memelihara, melindungi dan menyelamatkan jiwa dari kelaparan dengan berkarir dan bekerja adalah salah satu upaya keluar dari kondisi darurat menuju pemenuhan kebutuhan dasarnya pada tataran hajat hidupnya. Potret eksistensi *al-mabtūtah* dalam bertahan hidup sebagai *single parent* bersama anak-anak yatimnya diisyaratkan oleh *Ushūliyyūn* dengan kaidah berikut:

الْحَاجَةُ تَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُورَةِ .

Artinya: Hajat atau kebutuhan dapat menempati posisi darurat atau emergensi.

Al-Mabtūtah wanita karir yang sedang melaksanakan syarī'ah ihdad, bila dihadapkan pada realitas keterpurukan ekonomi setelah kematian almarhum suaminya dengan bekerja di luar rumah untuk bertahan hidup bersama anak-anak yatimnya, maka elastisitas syarī'ah Islam diperlukan kehadirannya dengan pendekatan *uṣūlī* yang menelisik relung-relung terdalam dari tujuan setiap ibadah itu disyarī'atkan atau *Maqāṣid al-Syarī'ah*-nya, sehingga meskipun wahyu telah terhenti turunnya ampat belas abad yang lalu dan hadis telah berakhir dengan wafatnya Rasulullah SAW., serta masalah hukum Islam selalu munculkan sepanjang zaman, tidak ada alasan untuk *tawaqquf* dalam hal ini.

4) *Ḥaḍānah al-mabtūtah* dan sikap abai kerabat dalam perspektif *al-Ẓarī'ah*.

Menjadi orang tua tunggal atau *single parent* dalam menjalani tugasnya dengan penuh tanggung jawab dalam mengurus anak-anak, adalah realitas yang harus dihadapi oleh *al-mabtūtah*. Tidak mudah memang menjadi orang tua tunggal, apalagi dimasa-masa awal perpisahan dengan pasangan hidup karena kematian.

Orang tua tunggal menanggung semua kebutuhan anak-anak seorang diri, terlebih jika ia bekerja atau sebagai wanita karir, sehingga tidak dapat mengikuti dan melihat perkembangan anak secara maksimal. Pangkal masalah yang sering dihadapi oleh *single parent* adalah masalah anak yang merasa dirugikan dengan hilangnya salah satu orang yang sangat berarti dalam hidupnya.

Para anak yatim yang dalam keluarga hanya memiliki orang tua tunggal seorang ibu dan kehilangan figur seorang ayah yang secara umum memiliki karakter maskulinitas yang dapat dilihat, ditiru dan didambakan dalam benak anak-anaknya.

Al-mabtūtah sebagai *single parent* dituntut mampu membangaun komunikasi yang harmonis dalam membangun ikatan emosional dan psikologis yang mendalam dengan para buah hatinya dalam seluruh aktifitasnya baik yang bersifat pribadi maupun yang terkait dengan pengasuhan anak dalam bidang interaksi internal keluarga maupun interaksi sosial kemasyarakatan ketika mereka bergaul dengan teman sebaya mereka.

Pada pola asuh anak bagi *al-mabtūtah*, tidak ada pihak yang merasa paling berhak untuk mengasuh anak-anak yatim tersebut kecuali sosok ibu yang menjadi tulang punggung institusi keluarga tersebut dan tidak jarang kerluarga pihak almarhum suami menutup mata pada realitas beratnya beban *al-mabtūtah* dalam membiayai dan mengasuh serta membesarkan anak-anaknya, padahal QS. Al-Baqarah [2]: 233 dengan tegas mengindikasikan adanya tanggungjawab keluarga baik dari pihak istri maupun suami atas sandang pangan dan papan anak-anak yatim tersebut pada kalimat: *Wa ‘ala al-wārisi mislu zālik*.

Jumhūr *Fuqahā’* Sunnī baik Hanafi, Māliki, Syāfi’i maupun Hanbali bersepakat adanya tanggungjawab pihak keluarga almarhum suami maupun istri terhadap *mu’nah ḥaḍānah* anak-anak yatim dari *al-mabtūtah*, sebagai berikut:

Hanafiyah menekankan pentingnya persamaan aq’iddah pengasuh (*al-mabtūtah* dalam penelitian ini) dengan anak-anak yatim yang diasuh, kewajiban kontribusi ahli waris terhadap *mu’nah ḥaḍānah* dan perlunya keterlibatan lembaga yudikatif dalam menentukan pihak-pihak yang berkewajiban menanggung *mu’nah ḥaḍānah* anak yatim dari ahli waris almarhum ayahnya karena hanya melalui institusi ini, seorang warga negara dapat dipaksa untuk melaksanakan kewajibannya dan atau dipinada karena tindakan wanprestasinya.

Mālikiyah sebagian pandangannya menyatakan bahwa kontribusi *mu’nah ḥaḍānah* dari ahli waris kepada *al-mabtūtah* dikecualikan kepada kakek dan nenek dari anak-anak yatim yang merupakan cucunya tersebut, tetapi mewajibkan kepada ahli waris lainnya. Adapun sebagian lainnya mewajibkannya sesuai dengan porsi bagian waris dari almarhum ayah anak yatim tersebut.

Syāfi’iyah memiliki keragaman pandangan terhadap kontribusi ahli waris pada *mu’nah ḥaḍānah* anak-anak yatim. Ada yang mengaitkan dengan kondisi *ḥāḍinah* atau ibu kandung yang mengasuh yang menyaratkan tidak mampu secara ekonomi dan adapun sebagian yang lainnya memberikan penguatan terhadap kewajiban akan kontribusi *mu’nah ḥaḍānah* dari ahli waris kepada *al-mabtūtah* sesuai dengan porsi *qismah*-nya.

Hanābilah berpandangan bahwa walaupun dengan redaksi pandangan yang bervariasi, namun dapat dipahami bahwa mereka bersepakat akan adanya kewajiban dari ahli waris menanggung *mu'nah ḥaḍānah* terhadap anak yatim yang diasuh oleh *al-mabtūtah* tersebut.

Dari keempat mazḥab sunnī tersebut dapat dipahami bahwa meskipun mereka memiliki keragaman pandangan, mereka menyepakati bahwa keluarga kedua belah pihak baik almarhum suami maupun istri sebagai ahli waris memiliki kewajiban terhadap *mu'nah ḥaḍānah* anak-anak almarhum pewaris sebagai konsekuensi logis dari penerimaan *tirkah* yang porsi kontribusinya berdasarkan hak mereka dalam penerimaan *qismah* dari almarhum sebagaimana indikasi *khithāb* QS. Al-Baqarah [2]: 233 tersebut di atas, QS. Al-Isrā [17]: 24, hadis dari sahabat al-Bara bin 'Āzib dan Amr bin Syu'aib.

Bila mencermati konten hukum positif, baik KUHPerdara, UUP Nomer 1 tahun 1974 maupun KHI yang membahas tentang pengasuhan anak atau *ḥaḍānah*, tidak ada satu pasalpun yang dapat dipahami bahwa ahli waris diwajibkan berkontribusi dalam pembiayaan pengasuhan anak-anak yatim.

KUHPerdara pada pasal-pasal: 206, 217, 229, 230c, 232a, 298, 299, 319g, 355, 359, 365, 379 dan 382d hanya fokus pada regulasi yang berkaitan dengan pengasuhan anak oleh orang tua kandung, perwalian dan institusi perwalian serta pengelolaan aset anak dalam perwalian dan tidak ada pasal yang membahas tentang ahli waris yang berkewajiban berkontribusi dalam biaya pengasuhan dan atau perwalian anak-anak yatim.

UUP pada Pasal-pasal 45, 50, 51, 52, 53 maupun 54, hanya fokus pada diktum tanggungjawab perwalian anak kepada salah satu dari kedua orang tua mana yang usianya lebih Panjang untuk meneruskan perwalian tersebut serta tata cara perwalian setelah kedua orang tuanya tiada;

KHI pada pasal-pasal 105 hingga 112, hanya membahas tentang pengasuhan anak dan atau perwalian serta tata cara keperdataan yang berhubungan dengan anak dan aset kekayaannya, bahkan pada pasal 105 ayat 3, secara eksplisit

mengindikasikan bahwa biaya pengasuhan anak hanya tertumpu dan terbatas pada sosok ayah dari anak tersebut.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa hukum positif belum mengatur secara kongkrit tentang kewajiban kontribusi ahli waris terhadap *mu'nah ḥaḍānah* dari anak-anak yatim *al-mabtūtah*, yang dalam bahasa hukum di kenal dengan istilah kekosongan hukum, yaitu suatu keadaan ketiadaan peraturan perundang-undangan dan atau hukum yang mengatur tata tertib dalam masyarakat. Hal ini dapat terjadi karena dalam penyusunan peraturan perundang-undangan, baik dari legislatif maupun eksekutif yang diawali dengan kajian akademis, memerlukan tahapan waktu yang Panjang dan lama, sehingga pada saat undang-undang atau hukum positif itu diberlakukan, norma-norma dan nilai-nilai yang hidup dalam tatanan suatu masyarakat telah berubah. Faktor lainnya adalah adanya kondisi yang terjadi dalam suatu masyarakat belum dapat diatur dalam hukum positif tersebut, atau sekalipun telah diatur namun redaksi pasal-perpasal dalam hukum positif tersebut tidak jelas atau bahkan tidak ada satu pasalpun yang mencakup secara lengkap.

Akibat selanjutnya dari kekosongan hukum adalah terjadi ketidakpastian hukum di tengah masyarakat sehingga muncul asumsi bahwa selama tidak diatur berarti boleh, selama ada tata-cara yang jelas dan diatur berarti bukan berarti tidak boleh, sehingga menimbulkan kekacauan hukum.

Dalam tataran formal atau hukum positif baik KUHPer,¹⁰ UUP Nomer 1 tahun 1974¹¹ maupun KHI¹² semuanya memiliki semangat yang sama tentang pentingnya peranan *ḥaḍānah* dalam menyiapkan anak-anak yatim mandiri dengan bekal pengasuhan yang baik dari segi sandang, pangan maupun papan serta Pendidikan sesuai dengan bakat dan minat mereka. Namun ketiadaan regulasi tentang kewajiban kontribusi *mu'nah ḥaḍānah* dari ahli waris kepada *ḥaḍīnah al-mabtūtah* yang pelaksanaan *ḥaḍānah*nya memakan waktu panjang, yaitu 18-21 tahun menjadi

¹⁰ KUHPer Pasal 229 sampai dengan 230c dan 345.

¹¹ UUP Pasal 50-54

¹² KHI Pasal 105-110

tugas umat Islam Indonesia untuk menginisiasi perubahan dan atau amandemen undang-undang dan atau hukum positif tersebut demi terwujudnya keadilan materiel dalam bidang pengasuhan anak atau *ḥaḍānah* bagi anak-anak yang berstatus yatim di Indonesia.

Al-Ahwāl al-Syakhṣiyah sebagai bagian dari khazanah fiqih telah menginisiasi spirit *kafālah* ahli waris terhadap *mu'nah ḥaḍānah* anak-anak yatim yang diasuh oleh *al-mabtūtah* bahkan menjadi konsensus di kalangan mazhab sunni, permasalahannya adalah bila membangun hukum keluarga Islam Indonesia lebih terinspirasi pada spirit KUHPerdata yang merupakan warisan dari hukum perdata penjajah Belanda dan bukan pada *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* khususnya pada tema *ḥaḍānah*. Ini menjadi tugas mulia umat Islam Indonesia ke depan dalam merevisi regulasi yang lebih mencerminkan nilai-nilai Syarī'ah Islam secara utuh dan menyeluruh di masa yang akan datang.

Dalam perspektif *al-Ẓarī'ah*, adanya realitas ahli waris yang tidak mau berkontribusi pada *mu'nah ḥaḍānah* anak-anak yatim *al-mabtūtah* memiliki dua mekanisme hukum diantaranya adalah dengan pendekatan *Sadd al-ẓarī'ah* maupun *Fath al-ẓarī'ah*. Pendekatan ini menganalisis adanya potensi abai dari pihak keluarga almarhum suami maupun istri sebagai ahli waris terhadap kewajiban kontribusi *mu'nah ḥaḍānah* merupakan sebuah *al-ẓarī'ah* atau *wasīlah* atau sarana yang bila dibiarkan akibat selanjutnya akan terjadi *mafsadah* pada proses panjang *ḥaḍānah* anak-anak yatim oleh *al-mabtūtah* seorang diri di tengah keterbatasan kemampuan ekonomi dan kehilangan sentral figur seorang ayah bagi anak-anaknya. Realitas keterpurukan ekonomi *ḥaḍānah* dengan ketidakmampuan *ḥaḍīnah* dalam menyediakan asupan gizi dan nutrisi yang baik dan pendidikan yang ala kadarnya dan kurang memadai bagi anak-anak yatim oleh *al-mabtūtah* untuk menyiapkan masa depan mereka agar lebih mandiri, maka perlu pemikiran upaya preventif yang dapat mengeliminir potensi abai tersebut dengan *hadd ta'zīr*, baik hukuman badan maupun denda materi sebagai realisasi preventif dari pendekatan *Sadd al-Ẓarī'ah*.

Sebaliknya, bila kondisi keluarga almarhum suami dan istri yang merupakan ahli waris telah peduli dan melaksanakan

kewajiban mereka dalam berkontribusi *mu'nah ḥaḍānah* sesuai porsi *qismah* masing-masing dalam *ḥaḍānah* para anak yatim *al-mabtūtah* tersebut, sehingga *al-mabtūtah* sebagai *single parent* berada dalam tim kerja keluarga dalam *ḥaḍānah* anak yatim tanpa ada indikasi abai pada kewajiban mereka, maka dapat dilakukan pendekatan *Fath al-Zar'ah* berdasarkan kerukunan dan kerjasama keluarga besar almarhum suami dan istri terjalin dengan baik, bahu-membahu dalam memikul tugas *ḥaḍānah* dalam segala aspek dan kebutuhan hingga para anak yatim tersebut mandiri dan atau telah menikah.

Di sisi lain, di luar kekerabatan anak yatim tersebut, kepekaan umat Islam akan pentingnya syari'ah *ḥaḍānah* dalam membangun generasi umat yang tangguh muncul dalam bentuk panti-panti asuhan anak yatim yang dilatarbelakangi semangat religiusitas yang ditanamkan oleh Rasulullah SAW., dalam sabdanya yang diriwayatkan oleh al-Bukhāri dan Ibnu Mājah, sebagai berikut:

عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِي الْجَنَّةِ
هَكَذَا، وَقَالَ: بِأَصْبَعَيْهِ السَّبَابَةَ وَالْوُسْطَى. (رواه البخارى) ¹³

Artinya: Dari Sahl bin Said dari Nabi Muhammad SAW., bersabda: Aku dan orang yang merawat anak yatim itu begini, Nabi SAW., bersabda: Dengan mengisyaratkan dua jari yakni jari telunjuk dan jari tengah. (HR. Bukhari)

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَيْرُ بَيْتٍ فِي الْمُسْلِمِينَ بَيْتٌ فِيهِ يَتِيمٌ
يُحْسِنُ إِلَيْهِ وَشُرْبُ بَيْتٍ فِي الْمُسْلِمِينَ بَيْتٌ فِيهِ يَتِيمٌ يُسَاءُ إِلَيْهِ (رواه ابن ماجه) ¹⁴

¹³ Al-Bukhāri, *Shahīh al-Bukhāri*..., *Ibid*, Juz VIII, h. 101

¹⁴ Ibnu Mājah, *Sunan Ibnu Mājah*..., *Ibid*, Jilid III, h. 475

Artinya: Rasulullah SAW., bersabda: Sebaik-baik rumah orang Islam adalah rumah yang di dalamnya terdapat anak yatim yang diperlukan secara baik dan seburuk-buruk rumah yang di dalamnya ada anak yatim yang diperlakukan buruk.

Pada tataran implementasi, kepedulian masyarakat terhadap anak yatim, piatu maupun yatim piatu adalah perlunya penguatan kelembagaan panti-panti asuhan anak yatim tersebut oleh instansi pemerintah terkait, yaitu Dinas Sosial sehingga visi dan misi serta aplikasinya dapat lebih selaras dan sejalan dengan semangat *ta'āwun* dan *takāful*.

5) Pembagian waris *al-Mabtūtah* dalam perspektif *al-Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Suatu keluarga inti terdiri dari ayah, ibu dan anak-anak, bila sang ayah meninggal dunia, maka Syarī'at Islam terkait dengan tugas istri secara khusus adalah penyelenggaraan pemakaman janazah, melaksanakan pembayaran hutang dan pelaksanaan wasiat.

Hukum kewarisan sangat erat kaitannya dengan ruang lingkup kehidupan manusia yang diawali dengan adanya kematian pewaris. Peristiwa meninggal dunianya seseorang akan menimbulkan akibat hukum baru berupa status pada keluarga tersebut; istri berubah statusnya menjadi janda, anak-anak bertambah statusnya menjadi, yatim, piatu dan atau yatim piatu dan seterusnya. Perubahan status tersebut merupakan persoalan pasti yang akan dialami oleh setiap orang, di samping itu pembagian warisan berpotensi menimbulkan sengketa di antara ahli waris bila para pihak tidak memahami hukum waris dengan baik dan tidak menyadari hak dan kewajiban pewaris dalam suatu rangkaian utuh dalam tatanan hukum keluarga.

Permasalahan yang sering muncul dalam pelaksanaan pembagian waris adalah sebagai berikut:

- a. Kurang pemahaman para pihak dari ahli waris tentang ketentuan-ketentuan dalam hukum waris Islam atau ilmu *farā'id*;

- b. Berlakunya hukum adat waris yang secara turun-temurun digunakan oleh sebagian masyarakat;
- c. Kecerakahan para pihak ahli waris dalam memperoleh bagian waris masing-masing tanpa menghiraukan hukum waris Islam sebagai agama yang dianut mereka;
- d. Pada kasus *al-mabtūtah*, para ahli waris merasa tidak tega bila pembagian waris dilaksanakan seketika setelah meninggal suaminya yang berdampak akan menimbulkan duka semakin mendalam ketika *tirkah* terbagi-bagi, dimana *tirkah* tersebut tidak jarang menjadi tumpuan sumber penghasilan keluarga tersebut dalam melangsungkan kehidupan dan membiayai kebutuhan hidup dan pendidikan anak-anak yatim almarhum suaminya. Apalagi tuntutan *ḥadānah* anak-anak yatim tersebut tidak terbatas pada terpelihara eksistensinya saja, akan tetapi yang paling urgen adalah bagaimana anak-anak yatim tersebut dapat mandiri dengan daya saing yang tinggi, sehingga diperlukan perencanaan *ḥadānah* yang baik agar menghasilkan pribadi kompetitif dengan dukungan *teamwork* ahli waris baik secara finansial maupun kontribusi pemikiran terhadap permasalahan menapa masa depan mereka yang dihadapi *al-mabtūtah* dengan memberikan solusi secara kekeluargaan.

Berikut ini beberapa pandangan fuqahā' terkait dengan pembagian waris *al-mabtūtah* sebagai landasan hukum dalam distribusi *tirkah* bagi para ahli waris, sebagai berikut:

Ibnu 'Ādil al-Dimasyqi seorang faqīh Hanbali berpendapat bahwa susunan bahasa yang digunakan pada ayat yang membahas waris seorang wanita yang ditinggal mati oleh suaminya, dalam redaksi yang digunakan pada penggalan ayat yang membahas waris pada QS. al-Nisā [4]: 12:

....فَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ

Kata ganti yang digunakan pria adalah kata ganti audiens atau *al-mukhāṭabah*,¹⁵ sedangkan kata ganti yang diperuntukan untuk wanita menggunakan kata ganti orang ketiga atau *al-ghāibah*. Hal tersebut menunjukkan *afḍaliyah* pria dibandingkan wanita. Hal tersebut merupakan tuntunan ilahi yang secara falsafah tasyri' memiliki tujuan dan hikmah tertentu yang secara umum hukum Islam tidak lain tujuannya untuk kemasalahatan umat manusia sendiri.

Wahbah al-Zuhaili berpendapat bahwa *al-mabtūtah* tetap memperoleh bagian warisan baik ia telah memiliki anak atau belum, atau dalam status perkawinan dengan suaminya yang meninggal belum pernah digauli.

Ibnu al-Aṭīyah seorang faqīh Mālikīyah berpendapat terkait bagian waris *al-mabtūtah* yang memiliki madu atau suaminya memiliki beberapa istri pada masa hidupnya, maka kedua bagian tersebut yaitu seperempat dan seperdelapan dibagi secara merata di antara para janda-janda almarhum.

Adanya perasaan ketidakadilan yang sering muncul dimana bagian pria lebih besar dari bagian wanita, bukan semata-mata oleh ketidaktahuan mereka terhadap hukum waris Islam, tetapi lebih kepada ketidakpahaman sebagian masyarakat terhadap tanggung jawab pria terhadap wanita dan anak-anak dalam kewajiban menafkahi mereka.

Arus feminisme yang masuk tanah air dengan telah diratifikasinya *Convention on the Elimination of Discrimination against Woman* (CEDOW) oleh bangsa Indonesia, intinya membela hak-hak wanita sehingga melahirkan sekian banyak UU derifasinya dan berkontribusi dalam mengilhami lahirnya CLD KHI, yang khusus dalam bidang kewarisan mempersamakan bagian pria dan wanita: 1:1 atau 2:2, yang bila dicermati semangatnya sama dengan KUHPer khususnya pasal 852 ayat 1.

¹⁵ QS. Al-Nisā' [4]: 12:

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دِينٍ ۖ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّلُثُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دِينٍ ۖ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَّةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرِ مُضَارٍّ ۖ وَصِيَّةٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَلِيمٌ ۝ ١٢

Dinamika kewarisan Islam dalam merespon tuntutan kelompok feminis tentang persamaan bagian pria dan wanita 1: 1 atau 2: 2 adalah realitas yang muncul hingga hari ini dan terjadi serta *sawābit al-arqām* dalam *furūd al-muqaddarah* dalam distribusi *tirkah* merupakan rambu-rambu ilahi perlu carikan solusinya.

Secara yuridis, praktik masyarakat Islam Indonesia membagi harta waris dengan porsi sama rata antara anak laki-laki dan anak perempuan dalam kenyataannya telah terjadi pada lembaga peradilan agama. Praktik tersebut secara tidak langsung menggambarkan upaya pemenuhan nilai dan rasa keadilan yang hidup dalam sebagian besar masyarakat.¹⁶

Pertanyaan yang muncul berikutnya adalah apakah realitas ini merupakan refleksi makna dari kaidah *ushūliyah*:

أَيْنَا وَجِدَتِ الْمَصْلَحَةُ فَتَمَّ حُكْمُ اللَّهِ.

atau tuntutan persamaan bagian pria dan wanita dalam CLD KHI adalah *qaul sāz* yang diilhami oleh budaya Barat dan nilai-nilai hukum Barat, seperti Pasal 852 KUHP.

Bila mencermati pada pemikiran bahwa angka-angka dalam hukum yang telah ditetapkan oleh Allah SWT., adalah sesuatu yang *qath'i* sebagaimana dikemukakan oleh sayid Quthub dalam menafsiri ayat-ayat waris, maka tidak ada celah bagi umat Islam untuk menafsirkan ulang *furūd al-muqaddarah* yang dijelaskan QS. Al-Nisā' [4]: 11, 12 dan 176. Tetapi bila membuka celah adanya persamaan bagian pada *furūd al-muqaddarah* dengan pendekatan sosiologi hukum dan merekonstruksi ulang peran wanita pada

¹⁶ Hakim Agung MA, Muhktar Zamzami, dalam risetnya menemukan 3 putusan Pengadilan Agama tentang pembagian waris Islam yang melenceng dari hukum Islam (konvensional). Jika hukum Islam menyaratkan pembagian waris laki-laki dan wanita adalah 2:1, Mukhtar justeru menegaskan bahwa pembagian sama rata ternyata tidak masalah berdasarkan ketiga putusan tersebut. Ketiga putusan tersebut adalah Putusan PA Makassar No.338/Pdt.G/1998/PA.Upg, putusan PA Makassar No.230/Pdt.G/2000/PA.Mks dan Putusan PA Medan No 92/Pdt.G/2009/PA.Mdn. Menurut Mukhtar, ketiga putusan tersebut merupakan putusan pelopor dalam mendudukan ahli waris perempuan setara dengan ahli waris laki-laki. Porsi bagian waris anak laki-laki secara eksplisit disamakan dengan bagian anak perempuan, yakni satu banding satu.

institusi keluarga, masyarakat maupun sektor publik lainnya yang pada saat ini telah berubah dan telah mengambil peran sebagaimana kaum pria sehingga dalam bidang waris mereka juga menuntut pembagian yang sama, adalah hal-hal yang perlu direspon secara konstruktif dengan mencermati dinamika perubahan dan kontribusi wanita dalam berbagai sektor sebagai ranah *ma'qūl* sedangkan kedudukan *dilālāh* ayat-ayat waris mempunyai kedudukan *tsubūt* dan *qath'i al-dilālāh*.

Di sisi lain Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah, *al-Majallah al-Ahkām al-Adliyah* bahkan Uṣūliyyūn kontemporer seperti Mustafa al-Zarqā dan al-Burnu menginisiasi adanya kemungkinan perubahan diktum-diktum hukum disebabkan perubahan waktu, tempat, kondisi, niat dan tradisi.

Hal yang sama juga dilakukan oleh Yusuf al-Qardhawi dalam karya *Mujībāt Taghayyur al-fatwa fī 'Aṣrina*, beliau mensinyalir ada sepuluh faktor, sebagai berikut:

- a. Perubahan tempat, yaitu suatu tempat di pedesaan berbeda tata nilainya dengan suatu tempat di perkotaan, suatu tempat yang bersuhu panas berbeda dengan suatu tempat yang bersuhu dingin, perubahan iklim suatu tempat yang bercurah hujan tinggi berbeda dengan suatu tempat yg bercurah hujan rendah, suatu tempat yang bersalju, suatu tempat yang berpenduduk muslim mayoritas berbeda tata nilainya dengan yang berpenduduk muslim minoritas;
- b. Perubahan waktu, yaitu yang dimaksud pada bahasan ini adalah perubahan manusia seiring dengan waktu dan bukan perubahan waktu dari tahun ini ke tahun depannya;
- c. Perubahan kondisi, yaitu kondisi seseorang dalam kesempitan berbeda dengan kondisi seseorang dalam kelapangan baik dalam bidang harta yang dimiliki maupun kelapangan dalam pemikiran dan perasaan. Begitu pula kondisi seseorang yang sehat berbeda dengan kondisi seseorang yang sakit, kondisi peperangan pada suatu wilayah berbeda dengan wilayah tersebut ketika dalam kondisi damai;
- d. Perubahan tradisi, yaitu kebiasaan yang dilakukan oleh mayoritas masyarakat secara terus-menerus baik dalam bentuk

- perkataan dan atau perbuatan yang telah dirasakan kebaikannya;
- e. Perubahan ilmu pengetahuan, yaitu ilmu pengetahuan baik yang terkait dengan sains, teknologi dan ilmu sosial maupun ilmu agama;
 - f. Perubahan kebutuhan manusia, yaitu banyak kebutuhan manusia yang berubah seiring waktu dan perkembangan zaman. Ada beberapa kebutuhan yang sebelumnya pada posisi tersier atau *takmilīyat*, pada waktu berikutnya berubah menjadi kebutuhan sekunder atau *hājiyāt*, contoh: Berwisata atau tamasya yang menjadi label tersendiri bagi masyarakat perkotaan hari ini;
 - g. Perubahan kemampuan manusia, yaitu kemampuan dan adaptasi manusia terhadap perkembangan global baik sains, teknologi komunikasi, teknologi biologi, ruang angkasa, atom, elektronik dan ilmu pengetahuan;
 - h. Perubahan kondisi sosial, ekonomi dan politik, yaitu perubahan yang mendasar dalam interaksi sosial kemasyarakatan pada ketiga aspek tersebut, baik secara horizontal maupun vertikal;
 - i. Perubahan pendapat dan pemikiran, yaitu ketika ilmu pengetahuan tidak mengalami perubahan dengan aksioma-aksioma yang mapan, namun tidak jarang ilmuwan menemukan sintesa bahkan antitesa terhadap aksioma terdahulu sehingga muncul tesis baru atau sintesa dari aksioma terdahulu;
 - j. Musibah atau *balā'*, yaitu kondisi darurat baik karena faktor musibah atau adanya wabah penyakit dapat menjadi penyebab diringkangkannya hukum syara' terhadap hal-hal yang diharamkan tidak secara *qath'i*. Adapun hukum-hukum syara' yang memiliki dalil yang *qath'i* dan berdampak dosa besar bagi pelakunya, maka pemanfaatan *rukhsah* hukumnya perlu penelitian yang mendalam, bahkan sebagian fuqahā' berkesimpulan hal tersebut tidak dapat menjadi faktor perubahan hukum. Bila hal ini terjadi, maka akan terjebak pada perbuatan menghalalkan yang haram dan melegalkan kemungkaran.

Kesepuluh faktor tersebut adalah sesuatu yang terjadi di tengah kehidupan umat manusia hari ini dan dapat terjadi secara kasuistik di belahan dunia manapun. Faktor-faktor tersebut juga tidak terlepas dari interaksi naş dengan faktor-faktor sosiologi dalam suatu komunitas masyarakat yang selalu berkembang dan membutuhkan justifikasi dan payung hukum dalam aktifitas yang terkait dengan *ibadah mahḍah*, *ghairu mahḍah*, dan *ibadah māliyah* serta pada penelitian ini yang berfokus pada pembagian waris *al-mabtūtah* dan adanya tuntutan pada persamaan bagian antara pria dan wanita.

Dalam perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*, *uṣūliyyūn* membagi tujuan-tujuan universal syarī'at Islam kepada tiga peringkat, yaitu *maqāṣid al-ḍarūriyyah* yang eksistensinya tidak boleh tidak harus dilaksanakan, *maqāṣid al-hājiyyah* yang eksistensinya harus dilaksanakan dan dalam kondisi tertentu boleh tidak dilaksanakan, dan *maqāṣid al-tahṣīniyyah* yang eksistensinya sebagai penyempurna yang bersifat estatis dalam kehidupan umat manusia.

Permasalahan membandingkan bagian waris suami yang ditinggal mati sang istri dengan bagian *al-mabtūtah* yang ditinggal mati sang suami adalah berbanding $\frac{1}{2}$ dan $\frac{1}{4}$ dengan $\frac{1}{4}$ dan $\frac{1}{8}$, yang secara sederhana angka pecahan tersebut semakna dengan 1 banding 2 dan bukan 1 banding 1.

Maqāṣid al-Syarī'ah secara hirarkis menganalisis apakah pembagian waris dengan ketentuan bagian yang berbeda-beda dan bagian kaum pria dua kali lipat bagian wanita masuk dalam kategori *Maqāṣid al-ḍarūriyyah* atau *Maqāṣid al-hājiyyah*?

Bila pertimbangannya adalah faktor kontribusi wanita dalam berbagai sektor kehidupan sehingga mampu menyaingi peran pria pada hari ini jauh lebih besar dari pada periode awal pensyarī'atan Islam, maka tuntutan pembagian waris yang menyamakan bagian pria dan wanita masuk dalam kategori *Maqāṣid al-hājiyyah* yang memungkinkan direalisasikan pada tataran qadhā'. Akan tetapi bila secara *dejure* maupun *defacto* bahwa kaum wanita tidak mampu mengambil peran laki-laki dalam berbagai sektor, maka tuntutan persamaan bagian dalam pembagian waris bagi pria dan wanita

adalah masuk ranah *mu'amalah*, sedangkan *furūd al-muqaddarah* adalah masuk dalam ranah *Maqāṣid al-darūriyyah* sehingga tidak memungkinkan dilakukan penyamaan bagian tersebut di atas.

Inilah dua pilihan pendekatan yang ditawarkan *Maqāṣid al-Syarī'ah* dari perspektif nilai hirarkisnya dengan mengedepankan beberapa kriteria yang ketat pada setiap jenjangnya, sehingga bisa menjadi alternatif pilihan bagi para pemangku kebijakan dalam membangun hukum keluarga Islam di Indonesia khususnya regulasi tentang kewarisan dapat menawarkan solusi yang lebih rasional tanpa kehilangan spirit *Maqāṣid al-Syarī'ah*-nya.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari penjelasan pada bab-bab sebelumnya, maka simpulannya adalah:

1. Syari'ah 'iddah *al-mabtūtah* dalam *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah*, UUP maupun KHI hanya berlaku bagi kaum wanita, sedangkan KUHPerdota, mengharuskan masa tunggu setelah berakhirnya ikatan perkawinan kepada suami selama satu tahun atau 365 hari dan kepada istri selama 300 hari. Mencermati ketentuan 'iddah tersebut di atas, kalangan Feminisme memandang baik *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah*, UUP maupun KHI memarginalkan wanita dalam aspek hukum, karena dalam pandangan mereka bahwa perkawinan adalah merupakan *akad mu'āmalah* yang memposisikan kedua belah pihak memiliki hak dan kewajiban sama di mata hukum tanpa memandang jenis kelamin baik pria maupun wanita seperti yang diberlakukan pada KUHPerdota. Bila terdapat indikasi atas disparitas pemberlakuan hukum 'iddah yang bersumber dari dalil-dalil baik Al-Qur'ān maupun hadis, maka harus direinterpretasi sesuai dengan semangat universalitas ajaran Islam yang memposisikan semua hamba Allah SWT., adalah sama dan yang paling mulia di antara mereka adalah yang paling baik kualitas taqwanya. Pemikiran kalangan Feminis tersebut, bila dilihat secara sepintas seolah-olah menawarkan solusi sorgawi dalam tataran *Equality before the Law*, yang bila ditelisik dalam tataran *uṣūlī* senada dengan pemikiran Najmuddin al-Ṭūfi dengan konsep supremasi maslahat yang berpandangan bahwa *naṣṣ* dan *ijmā'* *ulamā'* harus dianulir apabila dipandang

kontradiksi dengan maslahat yang diketahui dengan nalar independent atau *ra'yun*. Namun pendapat al-Ṭūfi ini dinilai “*sāz*” dan berseberangan dengan teori maslahat pada umumnya yang sudah melembaga, dan mempunyai acuan teks yang jelas dan menjadi *ṭarīq al-istinbāṭ* mayoritas *uṣūliyyun* dalam konstruksi *istidlāl*. Berijtihad dengan mereinterpretasi *naṣṣ qaṭ'i* khususnya yang berkaitan dengan syarī'ah 'iddah, seperti: QS. Al-Baqarah [2]: 234, al-Ahzāb [33]: 49, al-Ṭalāq [65]: 4, maupun hadis Ummu Salamah yang tidak memerlukan penafsiran dari *dilālāh zahīr* karena *qaṭ'i dilālāh*, maka akan berhadapan dengan kaidah *uṣūliyah* yang merupakan pakem dalam *ṭuruq al-istinbāṭ al-Ahkām*, yaitu: *Lā masāgha lil ijtihādī fihī naṣṣun ṣarīhun qaṭ'iyyun*.

2. Syarī'ah *ihdad* bagi *al-mabtūtah* wanita karir dalam bekerja untuk memenuhi kebutuhan dasar *ḥaḍānah* anak-anak yatim adalah realitas yang terus terjadi di tengah masyarakat hingga hari ini. Syarī'ah *ihdad* mewajibkan *al-mabtūtah* berdiam diri di rumah dalam kurun waktu tunggu, berbusana nuansa duka dan tidak berhias. Adapun wanita karir adalah sosok wanita yang dituntut untuk bekerja, berpenampilan menarik dan berbusana kerja sesuai profesi pekerjaan dalam rangka menunjang produktifitas kinerjanya demi mendapatkan gaji. Secara tekstual, realitas *al-mabtūtah* yang memiliki ketentuan mengikat dan menghalangi dari aktifitas mencari nafkah yang harus berinteraksi dengan halayak ramai berhadapan dengan tuntutan menafkahi anak-anak yatim yang bersifat emergensi atau darurat, dimana bila tidak bekerja dan mencari nafkah untuk mereka niscaya kelaparan dan kematian akan terjadi. Mencermati desain Syarī'ah *ihdad al-mabtūtah* wanita karir di satu sisi dan adanya kondisi emergensi mencari nafkah untuk memenuhi kebutuhan pokok anak-anak yatimnya sebagai desolen, *uṣūliyyun* menggali hukum dengan pendekatan *al-Maqāsid al-Syarī'ah* dalam mencari makna terdalam dari tujuan disyarī'atkannya *ihdad* bagi *al-mabtūtah* wanita karir tersebut dengan memposisikan: Pertama, Mencari nafkah untuk memenuhi hajat atau kebutuhan pokok anak-anak yatim berupa makanan dan pendidikan setelah kematian almarhum ayah mereka adalah hukumnya wajib, sehingga hal-hal

yang terkait dengan pelaksanaan kewajiban tersebut diperintahkan untuk dilaksanakan, dalam konteks ini adalah berbusana standar profesi dan berinteraksi dengan mitra kerja, berdasarkan kaidah: *Mā lā yatimmu al-wājibu illā bihi fahuwa wājibun*. Kedua, membiarkan anak-anak yatim dalam kondisi kelaparan bahkan meninggal dunia tanpa ada pencari nafkah adalah sesuatu yang dilarang dalam syari'ah Islam, karena salah satu tujuan dari *al-Maqāsid al-Syarī'ah* adalah memelihara keturunan, sehingga *al-mabtūtah* wanita karir bekerja di luar rumah untuk memenuhi kebutuhan dasar anak-anak yatim adalah suatu tindakan yang bertujuan untuk memelihara keturunan yang merupakan salah satu dari lima tujuan agung *al-Maqāsid al-Syarī'ah* adalah diperintahkan dalam kondisi ini bahkan diposisikan sebagai suatu yang *darūrah*. Hal ini berdasarkan kaidah: *al-Hājatu tanzilu manzilata al-darūrāt*. Dengan demikian, konstruksi hukum dari *al-mabtūtah* wanita karir yang berbusana sesuai tuntutan dunia kerja adalah dibolehkan demi terpenuhinya hajat anak-anak yatim dalam bertahan hidup, sebagaimana indikasi kaidah: *Al-Darūrātu tubihu al-mahzūrāti*.

3. Adapun respon *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* dan hukum positif terhadap wanprestasi ahli waris pada kontribusi *mu'nah ḥaḍānah* anak-anak yatim dari *al-mabtūtah* adalah sebagai berikut: Pertama, *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* yang dicerminkan dari pemikiran *fuqahā' sunni* menyatakan bahwa ahli waris diwajibkan berkontribusi *mu'nah ḥaḍānah* terhadap anak-anak yatim *al-mabtūtah* dengan jumlah sebanding dengan besaran bagian *tirkah* mereka. Syari'ah *ḥaḍānah* berdimensi kesinambungan dan *teamwork* dimana posisi *al-mabtūtah* sebagai kepala rumah tangga yang bertanggungjawab baik internal keluarga maupun eksternal keluarga akan segala aktifitas anak-anaknya serta ahli waris sebagai donatur kebutuhan biaya *ḥaḍānah* yang tenor waktunya Panjang, yakni delapan belas hingga duapuluh satu tahun. Untuk merealisasikan misi mulia *ḥaḍānah* ini, perlu disiapkan piranti antisipasinya dalam memitigasi wanprestasi ahli waris dalam kontribusi *mu'nah ḥaḍānah* dengan pendekatan *al-*

ẓarī'ah baik *Sadd* maupun *Fath*-nya. *Sadd al-Ẓarī'ah*-nya adalah dengan menutup potensi wanprestasi ahli waris dalam kewajiban kontribusi *mu'nah ḥadānah* dengan ancaman *hadd al-ta'ḍīr* baik berupa kurungan badan atau *al-sijnu* maupun denda materi *al-īwāḍ*. Sedangkan *Fath al-Ẓarī'ah*-nya adalah diberlakukan manakala potensi ketaatan ahli waris dalam kewajiban kontribusi *mu'nah ḥadānah* berjalan dengan baik. Kedua, Hukum positif, baik KUHPerdara, UUP maupun KHI memberikan batasan bahwa pencari nafkah keluarga adalah ayah dan bila telah meninggal dunia, maka posisinya digantikan oleh ibu dari anak-anak yatim tersebut. Ketiga, pranata hukum Islam dalam *Al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* dan Hukum positif juga mempunyai pandangan yang sama terhadap partisipasi pihak eksternal keluarga dalam pengasuhan atau *ḥadānah* anak-anak yatim dengan memberi peluang yang pelaksanaannya dilakukan secara perorangan atau dengan badan hukum, seperti: Panti Asuhan.

4. Adapun respon *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* dan hukum positif terhadap pembagian waris *al-mabtūtah* dalam masa *ḥadānah* anak-anak yatim adalah sebagai berikut: Pertama, *Al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* berprinsip bahwa sikap *ikhtiyāṭ* dalam pembagian waris *al-mabtūtah* dalam masa *ḥadānah* anak-anak yatim adalah adanya kekhawatiran melemahkan posisi ekonominya dalam rentang panjang masa *ḥadānah* tersebut dan secara implisit memerintahkan pembagian waris tersebut dengan tidak menentukan batasan waktunya dan bersifat fleksibel mengingat spirit *ḥadānah* dan waris adalah jejaring keluarga dalam *teamwork* pelaksanaan *ḥadānah* anak-anak yatim dari almarhum pewaris. Dalam perspektif *al-Maqāṣid al-Syarī'ah*, konsep *hifẓ al-nas* atau memelihara keturunan tidak terbatas pada terpelihara eksistensinya saja, akan tetapi yang paling urgen adalah bagaimana keturunan tersebut dapat eksis berkesinambungan dengan daya saing yang tinggi, sehingga diperlukan perencanaan *ḥadānah* yang baik agar menghasilkan keturunan kompetitif dengan dukungan *teamwork* ahli waris baik secara finansial maupun solusi permasalahannya. Kedua, hukum positif, khususnya KHI membuka peluang inisiasi perorangan maupun

kolektif dalam pembagian waris *al-mabtūtah* dan ahli waris lainnya baik secara keluarga maupun melalui Lembaga Pengadilan Agama.

B. Rekomendasi

Al-Maqāsid al-Syarī'ah adalah suatu metode penggalian makna filosofis dari hukum Islam yang fokusnya menganalisa tujuan-tujuan diberlakukan syariat Islam dengan muara untuk merealisasikan kemaslahatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat. Esensi *taklīf syarā'i al-Islām* ialah untuk menghadirkan hikmah dibalik hukum tersebut sebagai *al-wasīlah* dalam menggali makna yang tersurat maupun tersirat dalam suatu naṣ terhadap diktum hukum yang berlaku bagi *mukallaḥ* maupun *mukallaḥah*. *Al-Mabtūtah* sebagai *mukallaḥah* memiliki beberapa hak dan kewajiban dengan status barunya sebagai janda dari almarhum suaminya baik secara pribadi maupun secara umum dalam kontek hukum keluarga. Salah satu kewajiban yang bersifat umum *al-mabtūtah* adalah menjadi *ḥāḍinah* dari anak-anak yatim almarhum suaminya yang pelaksanaannya membutuhkan rentang waktu panjang, yaitu delapan belas hingga dua puluh satu tahun. *al-Ahwāl al-Syakhṣiyah* secara eksplisit menegaskan bahwa beban biaya atau *mu'nah ḥāḍanah* anak-anak yatim dari *al-mabtūtah* secara tanggungrenteng adalah kewajiban *al-mabtūtah* itu sendiri dan ahli waris sebagai konsekuensi logis dari haknya menerima *tirkah* dari almarhum suaminya. Realitas hukum ini mengisyaratkan bahwa pelaksana *ḥāḍanah* anak-anak yatim dari *al-mabtūtah* bersifat kolektif kolegia antara dirinya dan ahli waris dari almarhum suaminya yang dalam pelaksanaannya diharapkan tidak hanya berkontribusi secara materi tetapi juga kontribusi pemikiran dan bimbingan dalam rangka menyiapkan masa depan anak-anak yatim tersebut. *Al-Mabtūtah* sebagai *single parent* dalam posisi ini tidak merasa sendirian karena dengan mudah memperoleh akses bantuan materi dan kontribusi pemikiran solutif ketika anak-anak yatimnya menghadapi masalah. Realitas kontras yang harus dihadapi *al-mabtūtah* adalah ketika hukum positif, baik KUHPerdara, UUP maupun KHI belum mengakomodir klausul pasal-pasal yang

mewajibkan ahli waris untuk berkontribusi terhadap *mu'nah ḥaḍānah* anak-anak yatim secara tanggungrenteng. Pada posisi ini, *al-mabtūtah* sebagai *single parent* tidak memiliki *working team* dalam pelaksanaan *ḥaḍānah* anak-anak yatimnya. Secara yuridis, kekosongan hukum berdampak pada kekacauan dalam masyarakat terhadap peristiwa hukum yang belum diatur oleh suatu undang-undang. Mencermati fenomena kekosongan hukum, secara *pro justisia* yang dilakukan oleh para hakim berdasarkan UU Kehakiman Nomer 14 Tahun 1970 Pasal 14 yang intinya hakim tidak boleh menangguhkan atau menolak perkara dengan dalil tidak lengkapnya peraturan dan atau tidak ada UU yang mengaturnya. Hal yang dilakukan adalah menemukan hukum dan atau menafsirkan regulasi yang telah ada. Langkah lainnya adalah melakukan revisi terhadap Undang-undang yang memerlukan penyempurnaan dalam rangka merespon tuntutan pemenuhan keadilan substantif maupun rasa keadilan komunal masyarakat. UUP dan KHI yang merupakan bagian dari representasi Hukum Islam di Indonesia yang secara teoritis menganut asas keterbukaan hukum, maka selayaknya hasil penelitian dan arus pemikiran masyarakat dalam berbagai elemennya dapat dijadikan bahan dalam mengkancah revisi Hukum Keluarga Islam di Indonesia yang lebih representatif dalam mengakomodir nilai-nilai keadilan Islami di satu sisi dan keadilan sosial pada sisi lain.

DAFTAR PUSTAKA

Referensi berbahasa Arab

- Abbas Mahmud Akkad, *al-Taḥkīm Farīdah Islāmīyah*, Kairo: Nahḍah Maṣriyah, 2006
- Abbas Muhammad al-Aqqad, *al-Falsafah Alqur'ānīyah*, Kairo; Muassasah al-Hidawi li al-ta'lim wa al-Ṣaqāfah, 2012
- Abd al-Karīm Zaidān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Muassasah al-Risālah, 2002
- Abd al-Muluk al-Qastalān, *Irsyād al-Syāri li Syarh Ṣaḥīh al-Bukhārī*, Kairo; Matbaah al-Kubra al-Amirah, 1423 H
- Abd al-Salam, *Mukhtasar al-Fawā'id fī Ahkām al-Maqāṣid al-Ma'rūf bi al-Qawā'id al-Sughra*, Riyāḍ: Dār al-Furqon, 1417 H/1997 M
- Abd al-Wahab Khalaf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Qalam, 2008
- Abd al-Wahab Khalaf, *Al-Isyrāf 'alā Nakṭi al-Masā'il al-Khilāf*, Kairo; Dār Ibnu Hazm, 1999
- Abd al-Wahab Khalaf, *Maṣādir al-Tasyrī' fī ma la Naṣ*, Kuwait: Dār al-Qalam li al-Nasyr Wa al-Tauzī', 1993
- Abdul al-Kafī as-Subki, *al-Ibhaj fī Syarh al-Minhaj al-Usul ila ilm al-Usul li al Qadi al-Baidawi*, Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1404 H/1984 M
- Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz, *al-Ifhām fī Syarh Umadah al-Ahkām*, Riyāḍ; Muassah al-Juraisi, 1420 H
- Abdul Hamid Abu Al-Makārīm Ismā'il, *al-Adillah al-Mukhtalaf fīha wa Atasruha fī al-Fiqhi al-Islami*, Kairo: Dār al-Salam, tt.
- Abdul Karim Zaidan, *al-Mufaṣṣal fī Ahkām Al-Mar'ati wa al-Bait al-Muslim fī al-Syarī'ah al-Islāmīyah*, Beirut: Muassasah Al-Risalah, 1993
- Abdul Karim Zaidan, *al-Wajīz fī-Uṣūl al-fiqh*, Baghdad: Dār al-Arabīyah, 2007

- Abdul Muhsin Hamd bin Abdul Muhsin bin Abdillah bin Hamad Al-Abbad Al-Badr, *Syarh Sunan Abi Dawūd*, Kairo; Dār Al-Kutub Al-Islāmiyah, 1991
- Abdulah al-Bassām, *Tauḍīh al-Ahkām min Bulūgh al-Marām*, Makkah: Maktabah al-Akdā', 2003
- Abdullah bin Mahmud bin Maudud Mujiddin Abu al-Fadl, *Al-Ikhtiyār li Ta'līl al-Mukhtār*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2007
- Abdurrahman al-Jazīrī, *al-Fiqh 'ala al-Mazāhib al-Arba'ah*, Kairo: Dār al-Hadīš, 2004
- Abdurrahman al-Ṣafawi, *Nuḍah al-Majālis Wa Muntakhab Al-Nafāis*, Kairo: Muassasah al-Ahrā'- Dār al-Qāhirah Li al-Tab'ah, 1998
- Abu al-Hasan Yusuf bin Muhammad Umar bin al-Mardawi, *al-Kifayāt fī al-Farāid*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995
- Abu Ali al-Hasan bin Rahhal al-Ma'dani, *Kassayaf al-Qinā' fī Tadmīn al-Ṣinā'*, Tunisia: Dār al-Tunisiyah li al-Nasyr, 2006
- Abu al-Ma'ālī al-Juwainī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, tahqīq: Abd al-'Azhīm al-Dīb, Kairo: Dār al-Wafa al-Islamiyah, 1992
- Abu Haitam, *Tafsīr Alqur'ān al-'Azhīm Li Abi Hatim*, tahqīq: As'ad Muhammad al-Tayyib, Arab Saudi: Maktabah Nazal Mustafa al-Bāz, 1419H
- Abu Hasan Ahmad bin Zakaria bin Fāris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr al-Arabi, 1997
- Abu Muhamad Abdul Haq Ibnu Atiyah, *al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-Azīz*, tahqīq; Abdullah bin Ibrahim al-Ansari Qatar: Idārah al-Syuūn al-Islāmiyah-Wazārat al-Awqāf al-Diniyah, 2007
- Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud bin Muhammad al-Farra, *al-Tahzīb fī Fiqh al-Imam al-Syāfi'i*, tahqīq; Adil Ahmad Abdul Maujud dan Ali Muhammad Muawwad, Beirut: Dār al-Kutub al-Alāmiyah, 1418 H
- Abu Muhammad Makki bin Abi Ṭālib al-Qaisi, *Al-Bidāyah Ilā Bulugh al-Nihāyah*, t.tp., Maktabah al-Syarqah, 2008
- Abu Abdillah Ahmad bin Umar bin Musāid al-Hāzimi, *Syarh al-Qāidah wa al-Uṣūl al-Jāmi'ah wa al-Furūq wa al-Taqsīm al-Badīah al-Nāfiyah*, Riyadh: Maktabah al-Sautiyah, tt.

- Abu Abdillah Muhammad bin Idris bin al-Abbas bin Usmān Al-Syāfi'i, *Musnad Al-Imām Al-Syāfi'i*, Kuwait; Syarikat Gharās Li Al-Nasyr Wa Al-Tauzī', 1425 H / 2004 M
- Abu Abdillah Mustafā al-Adawī, *al-Tahṣīl fī Ta'mīl al-Tanzīl*, Kairo: Dār al-Kutub al-Alamiyah, 2000
- Abu al-Fīda Ali bin Aqil bin Muhammad Aqil al-Baghdadi Al-Zafari, *al-Wāḍih fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Muassasah al-Risālah li al-Tab'ah wa al-Tauzī', 1999
- Abu Al-Fidā' Ismāīl bin Umar bin Kasir Al-Qursyi Al-Basri Al-Dimsyqi, *Tafsīr Alqur'ān al-Aẓīm*, Beirut: Dār Tayyibah Li Al-Nasyr Wa Al-Tauzī', 1420 H / 1999 M
- Abu al-Su'ūd, *Irsyād 'Aql al-Salīm ila Mazāyā al-Kitāb al-Karīm*, Bairut: Dar al-Fikr, 2007
- Abu Bakr 'Alāuddīn al-Samarqandi, *Tuhfah al-Fuqahā'*, Beirut: Dār al-Kutub al-Alamiyah, 1994
- Abu Bakr Fakhruddin Ali Al-Zaila'i, *Tabyīn al-Haqāiq Syarh Kanz al-Daqāiq*, Kairo: Maktabah Bulāq al-Kubra al-Misriyah, 1313 H
- Abu Dawūd, *Sunan Abi Dawūd*, Kairo; Dār Al-Risālah Al-Ilmiyah, 1430 H / 2003 M
- Abu Hafs Umar Ali Bin Adil al-Dimasyqi, *al-Lubāb fī Ulūm al-Kitab*, tahqīq; Adil Ahmad Abdul Wujud dan Ali Muhammad Muawwad, Beirut: Dār al-Kutub al-Alāmiyah, 1998
- Abu Hasan al-Mawardi, *Al-Hāwī al-Kabīr*, Beirut: Dār al-Fikr, 2009
- Abu Ishaq al-Syātibī, *Al-Muwafaqat fī Uṣūl al-Syārī'ah*, Bairut: Dār Kutub al-'Ilmiyyah, 1424 H/2003 M
- Abu Ishāq al-Ṣirazi, *al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Hadīts, 2000
- Abu Ishāq Ibrāhīm bin Ali bin Yusuf al-Syairāzi, *al-Muḥaẓẓab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi'i*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1999
- Abu Ishāq Ibrahim Burhanuddin Muhammad bin al-Muflih, *al-Mubdi' fī Syarh al-Muqnī*, Beirut: Dār al-Kutub Al-Ilmiyah, 1997
- Ahmad al-Raisuni, *al-Madkhal Ilā Maqāṣid al-Syārī'ah*, Kairo; Dār al-Salām li al-Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 2010
- Ahmad al-Raisūni, *Nazariyāt Al-Maqāṣid 'Inda Imam Al-Syatibi*, Riyadh: Al-Dār al-Alamiyah li al-Kutub al-Islāmiyah, 2005

- Ahmad bin Ali Abu Bakr A-Rāzi al-Jaṣṣāṣ, *Ahkām al-Qur'an*, Beirut: Dār Ihya al-Turas al-Arabi, 2001
- Ahmad bin Hanbal, *Musnad Imām Ahmad bin Hanbal*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001
- Ahmad bin Muhammad al-Ṣāwī, *al-Syarh al-Ṣaghīr 'alā Aqrab al-Masālik ila Maḥab Imām Malik Ma'a Hāsyiah al-Ṣāwī*, Kairo; Dār al-Ma'arif, 2003
- Ahmad bin Muhammad bin Ali al-Muqri Al-Fayūmi, *Al-Misbāh al-Munīr Fī Gharīb al-Alfāẓ Li al-Raf'i*, Kairo: Dār al-Ma'arif, 1997
- Al-Fanāri, *Fuṣūl al-Badāi' fī Uṣūl Syarāi'*, Beirut: Dār al-Kutub Al-Alamiyah, 2006
- Alā al-Fāsi, *Maqāṣid al-Syarī'ah Wa Makārimaha*, Kairo: Dār al-Gharib al-Islāmi, 1993
- Al-Asbahāni, *al-Musnad al-Mustakhraj 'ala al-Imām Muslim*, tahqīq: Muhammad Hasan Isma'il al-Syāfi'i, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2006
- Al-Baghāwi, *Ma'alim al-Tanzīl fī Tafsīr Alqur'ān*, tahqīq dan takhrij: Muhammad Abdullah al-Namir dan Sulaiman Muslim al-Harsyi, Beirut: Dār Tayyib li al-Nasyr Wa al-Tauzī', 1417 H/1997 M
- Al-Bahuti, *al-Rauḍ al-Marba' bi Syarh Zād al-Musta'na'*, tahqīq: Basyir Uyun, Kairo: Muassasah al-Risalah 1411 H, h
- Al-Bahūti, *Kassayf al-Qanā 'an Matn al-Iqnā'*, Beirut: Dār al-Kutub al-Alamiyah, 2005
- Al-Baihāqi, *al-Sunan al-Kubra*, Beirut: Dār al-Kutub al-Alāmiyah, 1424 H
- Al-Baihāqi, *al-Sunan al-Saghīr Li al-Baihaqi*, tahqīq: Abd al-Mu'ti Amin Qal'aji, Pakistan: Dār al-Nair: Jāmi'at al-Dirāsāt al-Islamiyah, 2009
- Al-Bujairimī, *Bujairimī 'ala al-Khathīb*, Beirut: Dār al-Fikr, 1981
- Al-Bukhāri, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīh al-Mukhtasar Min Umūri Rasūlillah Ṣallallahu 'alaihi wa Sallam Wa Ayyāmih*, tahqīq: Muhammad Zuhair bin Nasir al-Nasir, Kairo: Dār al-Tūq al-Najāh, 1422 H
- Al-Bukhari, *Saḥih al-Bukhari*, Damaskus: Dār al-Fikr, 2003
- Al-Dahlawi, *Hujjatullah al-Bālighah*, Kairo: Dār al-Jill al-Turas, 2005
- Al-Dardīr, *Syarh al-ṣaghīr bi Hāsyiyah al-ṣāwī*, Mesir: Dār al-Ma'arif, 2004

- Al-Dārimi, *al-Ihsān fī Taqrīb Ṣaḥīḥ bin al-Hibbān*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1988M/1408H
- Al-Dāruqutni, *Sunan al-Dāruqutni*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2004
- Al-Dimyati, *Hāsyiah I'ānah al-Tālibīn 'alā Halli Alfāzh Faḥ al-Mu'in li syarh Qurratu al-'Ain bi hammat al-Dīn*, Beirut: Dār al-Fīkr Litab'ah Wa al-Nasyr Wa al-Tauzī', 1418 H
- Al-Dusuki, *Hāsyiah Dusuki 'alā al-Syarh al-Kabīr*, Beirut: Dār al-Fīkr al-Arabi, 2003
- Al-Farghāni, *Al-Hidāyah fī Syarh Bidāyat al-Mubdi'*, Beirut: Dār Ihya al-Turās al-Arabiyyah, 2003
- Al-Ghazali, *al-Mustasyfā Min Ilm Al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Fīkr al-Arabi, 2003
- Al-Haṭṭābi, *Mawāhib al-Jalīl fī Syarh Mukhtasar al-Khalīl*, Beirut: Dār al-Fīkr al-Arabi, 1412 H
- Ali Ahmad Al-Jurjāwi, *Hikmah Al-Tasyrī' Wa Falsafatuh*, Kairo; Maktabah Al-Tausiq Wa Al-Dirasat Al-Islamiyah Fi Dār Al-Fīkr, 1423 H / 2003 M
- Ali Hasaballah, *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmi*, Mesir: Dār al-Fīkr al-Arabi, 1417 H/1997 M
- Al-Imam Muhammad bin Abi Nasr, *I'lām al-Nubalā bi ahkām Mīrās al-Nisā'*, San'a: Mat'ba'ah al-Mukhassasah, 2004
- Al-Kāssānī, *Badā'i' al- Ṣanā'ī' fī Tartībī al-Syarā'i'*, Kairo: Dār al-Hadīts, 2006
- Al-Khalūti, *Rūh al-Bayān fī Tafsīr Alqur'ān*, Beirut: Dār al-Fīkr, 1423 H
- Al-Kharsi, *Syarh Mukhtasār Khalīl al-Kharsi*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1995
- Al-Majjawi, *al-Iqnā' li Ṭālib al-Iqnā'*, Beirut: Dār Al-Kutub Al-Alamiyah, tt.
- Muhammad Mustofa al-Marāghi, *Tafsīr al-Marāghi*, Kairo: Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Bāni al-Halabi, 1946 M / 1365 H
- Al-Marghināni, *Syarh Al-Bidāyah*, Beirut: Maktabah Al-Islamiyah, tt.
- Al-Mawardi, *al-Hāwi al-Kabir fī Fiqh al-Mazhab Imām al-Syāfi'i; Syarh Mukhtasar al-Muzanni*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1999

- Al-Mubarakfūri, *Mir'āt Al-Mafātih Syarh Misykāt Al-Masābih*, India: Matba'ah Idari Al-Jamiah al-Islamiyah, 1404 H / 1984 M
- Al-Nasāi, *Al-Mujtaba Min Al-Sunan; Sunan Al-Sughra Li Al-Nasāi*, Riyad; Maktabah Al-Matbu'ah Al-Islamiyah Al-Halabi, 1406 H / 1986 M
- Al-Nasāi, *al-Sunan al-Kubrā*, Beirut: Dār al-Kutub Al-Ilmiyah, 1411 H
- Al-Nawawi, *Ṣaḥīh Muslim bi syarh al-Nawāwi*, Yordania: Bait al-Afkār Al-Dauliyah, tt.
- Al-Qarāfī, *Al-Furūq*, tahqīq; Umar Hasan al-Qayyam, Beirut: Dār al-Kutub al-Alamiyah, 2003
- Al-Qarāfī, *Tanqīh al-Fuṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Syirkah al-'Aris li al-Kutub, tt.
- Al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Fikr, 2003
- Al-Qusyairi, *Lata'if al-Isyarāt*, tahqīq; Ibrahim al-Basyuni, Kairo: al-Haiah al-Misriyah al-Ammah li al-Turaṣ, tt.
- Al-San'āni, *Subul al-Salām Syarh Bulugh al-Marām Min Jam'i Adillat al-Ahkām*, tahqīq; Muhammad Ismail al-Auḍi, Kairo: Dār al-Bayān al-Arabi, 2006
- Al-Sarakhsi, *al-Mabsūṭ*, Kairo: Maktabah Wa Matba'ah Sa'ādah, 1324 H
- Al-Suyuṭi, *al-Asybah wa al-Nazhāir*, Dār al-Kutub al-Arabi, 2003
- Al-Syairazī, *al-Muḥaḥḥab fī Fiqh al-Imam al-Syāfi'I*, Kairo: Dār al-Hadis, 2001
- Al-Syarbini al-Khathīb, *Mughni al-Muhtāj Syarh al-Minhāj*, Mesir: Mathba'ah al-Bābil Halabī, 2001
- Al-Syarbini, *al-Iqnā' fī Syarh Matan Abi Syuja'*, Beirut: Dār alal-Kutub al-Alāmiyah, 1425 H
- Al-Syarqawi, *Hāsyiah al-Syarqawi 'alā Tuhfah al-Tullāb*, Beirut: Dār al-Kutub al-Alamiyah, 1997
- Al-Syātibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, Beirut: Dār Kutub al-Ilmiyyah, 1424 H
- Al-Syaukāni, *Fath al-Qādir al-Jāmi' Baina Fanni al-Riwāyah Wa al-Dirāyah*, Riyad: Maktabah al-Nāsyir al-Dauli, 2010
- Al-Syaukanī, *Nail al-Auḍār syarh Muntaq al-Akhbār*, Mesir: Dār al-Ma'ārif, 2005

- Al-Syaukani, *Irsyād al-Fukhūl ila tahqīq al-Haqq min ‘Ilm al-Uṣūl*, Kairo: Dār al-Hadīṣ, 2002
- Al-Syinqīṭi, *Adwā’ al-Bayān fī Iḍāh Alqur’ān bi Alqur’ān*, Beirut: Dār al-Fikr li al-Tibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1995
- Al-Ṭabari, *Jamī’ al-Bayān ‘An Ta’wīl Ayyi al-Qur’ān*, Beirut: Muassas al-Risālah, 2000/1420H
- Al-Ṭhawī, *Ahkām Alqur’ān al-Karīm*, Istanbul; Markaz al-Buhūs al-Islāmiyah, 1998
- Al-Tirmidzi, *Al-Jāmi al-Kabir: Sunan al-Tirmizi*, tahqīq: Basyar Awad Ma’ruf, Beirut: Dār al-Gharb al-Islami, 1998
- Al-Wāhidi, *Tafsīr al-Wajiz fī Tafsīr al-Azīz*, Beirut: Dār al-Qalam wa Dār al-Syāmiyah, 1415 H
- Al-Zamakhshari, *al-Kasysyāf*, Beirut: Dar al-Fikr, 2005
- Al-Zarkasyi, *al-Bahr al-Muhīt*, Beirut: Dāral-Kutub al-Ilmiyyah, tt.
- Amin bin Haidar, *Aun al-Ma’būd Syarh Sunan Abī Dāwūd wa Ma’a Hāsyaiah Ibnu Qayyim: Tahdzīb Sunan Abī Dāwūd wa Iḍāh Illatuh Wa Musykilātuhu*, Beirut: Dār al-Kutub al-Alamiyah, 1415 H
- Anwarsyah bin Mu’zamsyah al-Kasmiri, *Faiḍ al-Bāri ‘Alā Sahīh al-Bukhari*, muhaqiq: Muhammad Badr Ālim al-Murataihi, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1426 H /2005 M
- Asim al-Namiri Abu Umar Yusuf bin Abdillāh Muhammad bin Abdil al-Barr, *al-Istizkār*, tahqīq: Salim Muhammad al-Aṭa dan Muhammad Ali Muawwad, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2000
- Badrudin al-Aini, *al-Banāyah Syarh al-Hidāyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-Alāmiyah, 2000
- Burhanuddin Ibrahim bin Abdillāh bin Muflah, *al-Mubda’ fī Syarh al-Muqna’*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1997
- Fakhrudin al-Zaila’i Usman bin Ali bin Muhjin al-Bari’i, *Tabyīn al-Haqāiq Syarh Kanz al-Daqāiq wa Hāsyaiah al-Syalabi*, Kairo: Maktabah al-Kubra al-Āmiriyah, 1413 H
- Farid Wajdi, *Dairat al-Ma’ārīf al-Islāmiyah*. Beirut: al-Maktabah al-Ilmiyah al-Jadidah , 2005

- Hamzah Muhammad Qāsim, *Manār al-Qāri Syarh Mukhtasar Ṣahih al-Bukhārī*, Riyad: Maṭba'ah Dār al-Bayān, 1410 H/1990 M
- Haṣṣakī, *Hāsyiyah Radd al-Mukhtār Libni 'Ābidin 'alā Durr al-Mukhtār*, Mesir: Mathba'ah al-Bābil Halabī, 1998
- Hisam Hilal, *Mu'jam Muṣṭalāh al-Uṣūl*, Bairut: Dār al-Jael, 1424 H/2003 M
- Husnain Muhammad Makhluf, *al-Mawāris fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, taḥqīq; Muhammad Siddiq al-Misyawi, Kairo; Dār al-Fadilah, 2000
- Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Juz VIII, Bairut: Dār al-Sadr, 2003
- Ibnu Abd al-Barr, *al-Kāfī fī Fiqh Ahl al-Madīnah*, Riyad: Maṭba'ah Wizārah al-Awqāf Wa al-Syuūn al-Islāmiyah al-Mamlakah al-Arabiyah al-Su'udiyah, 2000
- Ibnu al-Baṭṭal, *Syarh Ṣahīh al-Bukhari li Bin Baṭṭal*, taḥqīq: Abu Tamim Yasir bin Ibrahim, Riyad: Maktabah al-Rasyid, 1423 H/2003 M
- Ibnu al-Nujaim, *al-Bahr al-Rāiq Syarh Kanz al-Raqāiq*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2007
- Ibnu Hajar al-Asqalani, *Bulūgh al-Marām Min Adillah al-Ahkām*, Riyad: Dār al-Falāq, 1424 H
- Ibnu Abd al-barr, *Al-Tamhīd Limā fī al-Muwaḥḥa' min al-Ma'āni wa al-Asānid*, Maroko: Maṭba'ah Wizārah al-Awqāf Wa al-Syuūn al-Islāmiyah, 1412 H
- Ibnu al-Ābidin, *Radd al-Mukhtar Ala al-Durar al-Mukhtar Fī Syarh Tanwir al-Absār; Hāsyiah Ibnu Abidin*, Beirut: Dār al-Fīkr, 1992
- Ibnu al-Arabi, *Ahkām Al-qur'ān*, Kairo: Dār Ihya al-Kutub al-Arabiyah, 1376 H
- Ibnu al-Hazm, *Al-Muhalla bi al-Asār*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2010
- Ibnu al-Juzā, *al-Qawānīn al-Fiqhiyah*, Fās: Mathba'ah al-Mahdhah, 1999
- Ibnu al-Kaṣir, *Tafsīr Alqur'ān al-Aẓim*, Beirut: Dār al-Kutub al-Alamiyah, 1419 H
- Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khair al-Ibād*, taḥqīq: Syu'aib Amaut dan Abdul Qadir al-Amaut, Kairo: Muassasah al-Risālah, 1421 H

- Ibnu al-Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid Wa Nihāyah al-Muqtasid*, Beirut: Dār Bin Hazm Li al-Tab'ah Wa al-Nasyr Wa al-Tauzi', 1427H
- Ibnu al-Taimiyah, *Majmū'ah al-Fatāwa*, tahqīq; Ammar al-Jazzar & Anwar al-Bāz, Kairo: Dār al-Wafā Li al-Tab'ah Wa al-Nasyr Wa al-Tauzi', 2001
- Ibnu Haidar, *Aun Ma'būd Syarh Sunan Abī Dāwūd, ma'a Hāsyiah Ibnu Qayyim: Tahzīb Sunan Abi Dawud wa Idāhilaluh wa Musykilātuhu*, Beirut: Dār al-Kutub al-Alamiyah, 1415 H
- Ibnu Hajar al-Asqalāni, *Faṭ al-Bāri Syarh Ṣaḥīh al-Bukhārī*, Bairut: Dār Maktab al-Ilmiyah, 1999
- Ibnu Hajar al-Asqalāni, *Ibānah al-Ahkām; Syarh Bulūhg al-Marām*, Beirut: Dār al-Fikr, 2004
- Ibnu Hammām, *Fathul Qadīr Syarh al- Hidāyah*, Kairo: Mustofa Muhammad, 2003
- Ibnu Hazm, *al-Muhalla*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2010
- Ibnu Mājah, *Sunan Ibnu Mājah*, tahqīq; Muhammad Fuad Abdul Baqi, Beirut: Dār Ihya al-Turas al-Arabiyah, 2002
- Ibnu Qudāmah, *al-Kaḥfī fī al-Fīqh Ahmad bin Hanbal*, tahqīq; Mas'ad Abdul Hamid al-Sa'dani, Beirut: al-Maktabah al-Islāmiyah al-'Alāmiyah, 1982
- Ibnu Qudāmah, *al-Mughnī*, Beirut: Dār al-Fikr, 2002
- Ibnu Qudāmah, *al-Syar al-Kabīr 'alā Matn al-Mughni*, Kairo: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, 2009
- Ibnu Rabī'ah, *Ilm Maqāṣid al-Syarīah*, Riyadh: Maktabah al-'Ābikīn, 1413 H/2010 M
- Ibnu Rahuwaih, *Musnad Iṣāq bin Rahuwaih*, al-Madinah al-Munawwarah: Maktabah al-Iman li al-Tab'ah, 199
- Ibnu Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqta ṣid*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007
- Ibrahim Abdillah bin Ibrahim, *al-Aẓb al-Faid Syarh Umdah al-Farāid*, Kairo; Matba'ah al-Musahim, 2003
- Ibrahim bin Mahna bin 'Abdillah bin Mahanna, *Sadd al-Ẓarāi' 'Inda Syaikh Islām Ibnu Taimiyyah*, Riyad: Dār al-Fadhīlah, 2004
- Imam Mālik, *Al-Muwatṭa' li Imām Mālik*, Kairo: Dār Ihya al-Turats al-Arabi, tt.

- Ja'far bin Abdurrahman Qaşaş, *Qaidah al-Sadd al-Dzarāi' wa Atsaruha al-Fiqhiyyu*, Beirut: Dār al-Fikr, 1431 H
- Ja'far bin Abdurrahman Qaşaş, *Qādiyatu Sadd al-Zarāi' wa Atsaruha fī al-Fiqhi*, Kairo: Muassasah al-Risālah al-Islamiyah li al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1431 H
- Jamal al-Bannā, *Nahwa al-Fiqh al-Jadīd*, Kairo: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 200
- Jamāluddīn Yūsuf ibn Hasan ibn Abd al-Hādi al-Maqdis, *al-Syajarah al-Nabawiyyah fī Nasb Khair al-Bariyyah Ṣallallāhu ʿalaihi wa Sallam*, Damaskus: Dār al-Kalm al-Ṭayyib, tt.
- Kamaluddin Muhammad bin Abd al-Wahid al-Susi ibn Himam, *Faṭ al-Qadīr*, Beirut: Dār al-Fikr al-Arabi, 2002
- Khalid Ramaḍan Hasan, *Muʿjam Uṣūl Fikih*, Mesir: Dār al-Rauḍah, 1998
- Khalil bin Ishaq al-Māliki, *al-Taudih Syarh Mukhtasar Ibn al-Hajīb*, Beirut: Dār al-Kutub al-Alamiyah, 2011
- Lajnah Fatawa al-Syabakat al-Islamiyah, *Fatāwa Syabakat al-Islāmiyah*, t.tp; Żal Malaff, 2009
- Mahmud Syaltut, *Islam: ʿAqidah wa Syāri'ah*, Kairo: Dār al-Qalam, 1996
- Malik bin Anas, *al-Mudāwwanah al-Kubrā Riwāyah Sahnūn*, Riyad: Matbaah al-Sa'adah, 1324 H
- Malik bin Anas, *al-Muwāḥḥa*, Tahqīq: Fuad Abd al-Bāqī', Kairo: Dār al-Hadīts, 2006
- Maryam Ahmad al-Dagistani, *al-Mawāris fī Syarī'ah Islāmiyah ʿalā Mażāhib al-Arba'ah wa al-Amalu Alaihi fī al-Mahākam al-Misriyah*, Kairo; Dār al-Kurub al-Misriyah, 2001
- Muhammad Abu Zahrah, *Ahkām al-Tirkah wa al-Mawāris*, Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, 2001
- Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-fiqh*, Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, 2007
- Muhammad Adib al- Ṣālih, *Tafsīr al-Nuṣuṣ fī al-Fiqh al-Islāmi*, Bairut: al-Maktab al-Islāmi, 2009
- Muhammad Alī al-Ṣabunī, *Al-Mawaris fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah ʿAlā Dau'i al-Kitāb wa al-Sunnah*, Bairut, Dār al-Fikr, 2003

- Muhammad al-Khairi al-Mufti, *Ilm al-farā'id wa al-Mawāris Fī al-Syarī'ah al-Islamiyah*, Damaskus: Dār Ihya' al-Turats, 2003
- Muhammad al-Khassāt, *Fīqih al-Nisā' fī Daw' al-Kitāb wa al-Sunnah Wa al-Ijtihadāt al-Fīqhiyah al-Ma'āshirah*, Beirut: Dār al-Kirab al-Ilmiyah, 1414 H
- Muhammad al-Şidqi bin Ahmad al-Burnu, *al-Wajīz fī Iḍāh Qawa'id al-Fīqh al-Kulliyyah*, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1416 H/ 1996 M
- Muhammad al-Syhat al-Jandi, *Al-Mīras fī Syarī'ah al-Islām*, Kairo: Dār al-Fīkr al'Arabi, 2000
- Muhammad al-Tahir bin Asyūr, *Maqāşid al-Syarī'ah al-Islamiyah*, Qatar: Wazarat al-Awqaf Wa Syuun al-Islamiyah, 2004
- Muhammad bin Abi Bakr bin Abd al-Qādir al-Rāzi, *Mukhtār Şihhah*, Beirut: Maktabah Lubnan, 1989
- Muhammad bin Ahmad al-Jizzi, *Qawānīn al-Ahkām al-Syar'iyah Wa al-Furū' al-Fīqhiyah*, Riyad: Dār al-Alam al-Malayin, 2008
- Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rusyd al-Qurṭūbi, *Faṣl al-Maqāl wa Taqrīr ma Baina al-Syarī'ah wa al-Hikmah min al-Ittişāl*, Beirut: Dār al-Masyriq, 1996
- Muhammad Fakruddīn al-Rāzi, *Tafsīr Fakhr al-Rāzi: Mafātih al-Ghaib*, Beirut: Dār al-Fīkr al-Arabi, 2007
- Muhammad Hisyam Al Burhani, *Sadd al-Żarī'ah fī al-Syāri'ah Al-Islamiyyah*, Damaskus: Dār -l- Fīkr, 2005
- Muhammad Husain al-Żahabi, *al-Ahwāl al-Syakhsīyah baina Mażhab Ahl al-Sunnah wa al-Ja'fariyah*, Kairo: Dār al-Hadīş, 2010
- Muhammad ibn Ahmad al-Zarqā', *Syarh Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dār al-Qalam, 1993
- Muhammad ibn Hasan al-Badakhsyi, *Syarakh al-Badakhsyi manhaj al-Uqūl*, Mesir: Maṭba'ah Muhammad Ali Şabih wa Audah, tt.
- Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, *al-Umm*, Kairo: Dār al-Hadīts, 2008
- Muhammad Khairi al-Mufti, *Ilm al-Mawāris fī al-Syarī'ah al-Islām*, Beirut: Dār al-Kutub al-Arabi, 2003
- Muhammad Murtaḍa al-Husaini al-Zabidi, *Tajj al-Arūsy Min Jauhar al-Qāmūs*, Beirut: Dār al-Fīkr, 1414 H

- Muhammad Mustafa al-Syalabi, *Ahkām al-Mawāris Baina al-Fiqhi wa al-Qānūn*, Beirut: Dār al-Nahdah al-Arabiyah, 1998
- Muhammad Mustafa al-Zuhaili, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah wa Taḥbīqatuha fī al-Madzāhib al-Arba'ah*, Damaskus: Dār al Fikr, 2006
- Muhammad Mustafa bin Karamallah al-Makhdūm, *Qawā'id al-Wasā'il fī al-Syar'ah*, Riyadh: Dār al-Isybiliya, 1999
- Muhammad Nasruddin al-Albani, *Irwā al-Ghalīl fī Takhrīj Ahādīs Manār al-Sabīl*, tahqīq; Zuhair al-Syawis, Beirut: Maktabah al-Islamiyah, 1995
- Muhammad Rasyīd Riḍa, *Da'wah al-Islām ilā al-Mar'ah*, Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996
- Muhammad Rasyīd Riḍa, *Tafsīr Alqur'ān al-Hakīm: Tafsīr al-Manār*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2002
- Muhammad Sa'ad bin Ahmad bin Mas'ūd al-Yūbi, *Maqāsid al-Syar'iyah al-Islāmiyah Wa 'Alāqatuha Bi al-Adillah al-Syar'iyah*, Riyadh: Dār al-Hijrah Li al-Nasyr Wa al-Tauzi', 1998
- Muhammad Sa'īd al-'Asymawi, *Jauhar al-Islām*, Kairo: Sina, 2005
- Muhammad Salām Maẓkūr, *Madkhal al-Fiqh al-Islām*, Kairo: Dār al-Quniyah, 1994
- Muhammad Ṣālih bin Muhammad al-Usaimin, *al-Syarh al-Mumti' 'ala Syarh al-Mustaqni'*, Riyadh: Dār Bin al-Jauzi, 1428 H
- Muhammad Ṣālih bin Muhammad Al-Usaimīn, *Majmū' Fatāwa Wa Rasā'il Utsaimin*, tahqiq: Fahd bin Naṣir bin Ibrahim Al-Sulaiman, Riyadh; Dār Al-Waṭan Al-Islamiyah, 2008
- Muhammad Sidqi al-Burnu, *al-Wajīz fī Īdāh Qawā'id al-fiqhiyyāt al-Kulliyāh* Riyadh: Muassasat al-Risā lah, 2003
- Muhammad Ṭaha Sya'bān, *al-Bidāyah Syarh al-Hidāyah fī Uṣūl Fiqh*, Beirut: Dār al-Fīkr al-Alamiyah, 1410 H
- Muhammad Ṭahir bin Asyūr, *Maqāsid Syar'ah al-Islāmiyah*, Tunisia: Dār al-Salām, 2006
- Muhammad Yusuf Aṭfisy, *Syarh Kitāb al-Nail wa al-Syifā al-'Alīl*, Oman: Maktabah Syuūn al-Awqāf al-Islāmiyah, 2011 M
- Muhammad Yusuf Musa, *al-Tirkah wa al-Mirats fī al-Islām*, Kairo: Dār al-Ma'rifah, 2009

- Musa al-Hijawi, *al-Iqnā' fī Hilli Alfāzi Abu Şujā'*, Beirut: Dar al-Fikr, 2000
- Muslim, *Sahih Muslim*; *al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar Binaqli al-Adl 'An al-Adl Ila Rasulillah*, Beirut: Dār Ihya al-Turas al-Arabi, tt.
- Mustafa al-Khafāji, *Ahkām al-Mawāris fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah Warnā 'alaihi al-Amal fī al-Mahākīm al-Miṣriyah*, Kairo; Matbaah Dār al-Nasyr al-Şaqāfah, 2008
- Mustafa Said Khan, *Aṣar al-Ikhtilāf Fī al-Qawā'id al-Uṣūliyah*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2002
- Naṣr Farid Muhammad Waṣil, *Fiqh al-Mawāris wa al-Waṣiyyah fī Syarī'ah al-Islām: Dirāsah Muqāranah*, Mesir: Al-Maktabah al-Taufiqiyyah, 1999
- Nuruddin Mukhtar al-Khādimi, *Ilmu Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islamiyah*, Riyāḍ: Maktabah al-Abikan, 2001
- Rohi Ba'albaki, *al-Maurid Qāmūs Arabiyyun-Inkliziyyun: A Modern Arabic and Engliš Dictionary*, Beirut: Dār al-Ilmi Lil Malayin, 1995
- Sa'd Abu Jaib, *al-Qāmus al-Fiqhi Lughatan Wa Isṭilāhan*, Damaskus: Dār Al-Fikr Al-Arabi, 1408H/1988M
- Saad bin Muhammad Sa'ud al-Yaubi, *Maqāṣid al-Syarī'ah wa Alāqatuha bi al-Adillah al-Syar'iyah*, Riyāḍ: Dār al-Hijrah Li al-Nasyr Wa al-Tauzi, 1998
- Safī Hasan Abū Ṭālib, *Taḥbīq al-Syarī'ah al-Islāmiyah fī al-Bilād al-'Arabiyah*, Kairo: Dār al Nahḍah al-Arabiyyah, 1990
- Şaleh al-Şawi, *Syubuhāt Haula Taḥbīq al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, Riyāḍ: Maktabah al-Abikan, 2007
- Şaleh bin Ghanim al-Sidlān, *Al-Qawā'id al Fiqhiyyah al-Kubrā wa ma Tafāra 'anha*, Riyāḍ: Dār al Nasyri wa al- Tauzi', tt.
- Salih bin Fauzan bin Abdullah al-Fauzan, *Tafṣīl al-Farā'id*, taḥqīq al-Mardiyah, Riyāḍ: Maktabah al-Ma'arif, 2006
- Sayid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Beirut: Dār al-Fikr, 2002
- Sayyid Qutub , *Tafsīr Fī Żilāl Alqur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-Islamiyah, 1412 H

- Sulaiman bin Khalaf al-Bāji, *al-Muntaqā Syarh al-Muwaḥḥa'*, Kairo: Maktabah al-Sa'adah al-Islāmiyah, 1332 H
- Syah Waliyullah al-Dahlawiy, *Hujjah Allah al-Bālighah*, Beirut: Dar Ihya' al-Ulum, 2002
- Syarifuddin al-Husaini bin Abdillāh al-Tayibi, *Al-Kāsyif An Haqāiq Sunan*, tahqiq: Abdul Hamid al-Handāwi, Riyad: Maktabah Nazar Mustafā al-Bāzi, 1417 H / 1997 M
- Ubaidat Khalīd Muhammad Ali, *al-Manāhiḡ al-Uṣūliyah fī al-Ijtihād Bi al-Ra'yi fī al-Tasyrī' al-Islāmī*, Yordania: Dār al-Salām Li al-Tab'ah wa al-Nasyr Wa al-tauzī', 2012
- Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Damaskus: Dār al-Fikr, 2007
- Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr, fī al-Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Damaskus; Dār al-Fikr, 1418 H
- Wahbah al-Zuhailī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-fiqh*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1999
- Wahbah al-Zuhailī, *Huquq al-Insān Mihwar Maqāṣid al-Syarī'ah: Maqāṣid al-Syarī'ah Asās li Huqūq al-Insan*, Qatar: Wazārah al-Auqāf wa al-Syu'un al-Islāmiyyah, 2002
- Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Damaskus: Dār al-Fikr, 2008
- Wazarat al-Awqāf Wa al-Syu'un al-Islāmiyah, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyah*, Kuwait: Matabi' Dār al-Ṣafwah Li al-Nasyr Wa al-Tauzī', 1993
- Yusuf al-Qarḍawī, *al-'Ibādah fī al-Islām*, Bairut: Muassasat al-Risalat, 2009
- Yusuf al-Qarḍawī, *Nazhariyah Maqāṣid al-Syarī'ah Baina Ibni Taimiyyah Wa Jumhūr al-Uṣuliyyin*, Kairo: Matba'ah al-Azhariyah Li Ihya' al-Turās, 2000
- Zakaria al-Anṣarī, *Fath al-Wahhab Syarh Manhaj al-Ṭullāb*, Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- Zakariya Ahmad al-Barry, *Ahkām al-Aulād fī al-Islām*, Kairo: Maktabah alArabiyah, 2004
- Zakiyuddin Ṣa'bān, *Uṣūl Fiqh al-Islami*, Kairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah bi Misra, 2008

Referensi berbahasa Inggris

- A. S. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 1994
- Anne Fausto Sterling, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York: Basic Books, 2000
- Bell Hooks, *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*, Cambridge: South End Press, 2000
- Beth A. Le Poire, *Family Communication: Nurturing and Control in a Changing World*, California: Sage Publication Inc., 2006
- Elaine Showalter (Ed.), *Speaking of Gender*, New York & London: Routledge Press, 1989
- Emily Esplen dan Susie Jolly, *Gender and Sex: A Sample of Definitions*, Brighton: Bridge Press, 2006
- Gregory A. Kimble, "Evolution of the Nature-Nurture Issue in the History of Psychology" dalam Robert Plomin and Gerald E. McClearn (ed.), *Nature, Nurture, & Psychology*, Washington DC: American Psychological Association, 1993
- H.T. Wilson, *Sex and Gender, Making Cultural Sense of Civilization*, Leiden, New York, København, Köln: EJ. Brill, 1989
- Hellen Tierney (ed), *Women's Studies Inclopedia*, Volume I, New York: Green Word Press, 2000
- Hilary M. Lips, *Sex & Gender an Introduction*, Toronto: Mayfield Publishing Company, 2003
- Jasser Audah, *Maqāsid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law a System Approach*, Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2007
- Jennifer Baumgardner dan Amy Richards "Manifesta: Young Women, Feminism, and the Future" dalam Estelle B. Freedman (ed.), *The Essential Feminist Reader*, New York: The Modern Library, 2007
- Jessie Bemard, *Remarriage: A Study of Marriage*, New York: McGraw Hill Companies, 2007
- Judith Butler, *Undoing Gender*. New York & London: Routledge, 2004
- Linda L. Lindsey, *Gender Roles a Sociological Perspective*, New Jersey: Prentice Hall, 2000

- Margaret Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York: Morrow Press, 1993
- Peter Salim, *The Contemporary English-Indonesian Dictionary*, Jakarta: Modern English Press, 2006
- Random House, *Webster College Dictionary*, New York: Random House Press, 2001
- Raymond Wacks, *Understanding Jurisprudence: An Introduction Legal Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2005
- Reivich, K & Şatte, A., *The Resilience Factor; 7 Essential Skill for Overcoming Life's Inevitable Obstacle*, New York, Broadway Books Press, 2002
- Reivick, K dan Şatte, A, *The Resilience Factor: Essential skills for overcoming life's inevitable Obstacles*, New York: Broadway Books, 200
- Richard A. Lippa, *Gender, Nature, and Nurture*, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Inc, 2005
- Richard T. Scheiver, *Sociology A Brief Introduction*, New York: McGraw Hill Companies, 2008
- Tivka Frymer-Kensky, *Feminist Aproaches to The Bible*, Washington; Biblical Archeology Society, 1995
- Valerie Bryson, *Feminist Political Teory: An Introduction*, Ed. II; New York: Palgrave MacMillan, 2003

Referensi berbahasa Indonesia

- A. Pitlo, *Hukum Waris Menurut Kitab Undang Undang Hukum Perdata Belanda*, Jakarta: Intermasa, 2006
- A. Rasyidi dan M. RaisAhmad, *Formalisasi Syariat Islam Dalam Perspektif tata Hukum Indonesia*, Bogor: Ghaia Indonesia: Rosda karya, 2006
- Abdul Manan, *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama*, Jakarta: Kencana, 2008
- Abdul Manan, *Fikih Lintas Mazhab; Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali*, Kediri: al-Falah Ploso Mojo, 2011
- Abdul Mustaqim, *Konsep Poligami menurut Syahrur*, CENDEKIA: Jurnal Studi Ilmu Alqur'an dan Hadis, Vol. 8, 2007

- Abdulkadir Muhammad, *Hukum Perdata Indonesia*, Bandung: PT. Citra Aditya Bahkti, 2014
- Abdulsyani, *Sosiologi Skematika: Teori dan Terapan* , Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2007
- Afdol, *Penerapan Hukum Waris Islam Secara Adil*, Surabaya: Airlangga University Press, 2003
- Ahmad Ali, *Menguak Tabir Hukum; Suatu Kajian Filosofis dan Sosiologis*, Jakarta: Chandra Pratama 1996
- Ahmad Djazuli, *Ilmu Fiqh: Penggalian, Perkembangan, dan Penerapan Hukum Islam Pengarang*, Jakarta: Pustaka Kencana Abadi, 1997
- Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2015
- Ahmad Rofiq, *Fiqh Mawaris*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001
- Amir Syarifuddin, *Uşul Fiqh*, Jakarta: Penerbit Kencana Pranada Media, 2008
- Anasitus Amanat, *Membagi warisan Berdasarkan Pasal-Pasal Hukum Perdata BW*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001
- Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqaşid Syāri'ah Menurut al-Syaṣibi*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996
- Asrorun Ni'am Şoleh, *Metodelogi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa*, Jakarta: Emir Penerbit Erlangga, 2016
- Dawam Raharjo, *Islam dan Transformasi Sosial Ekonomi*, Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1999
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008
- Desmita, *Psikologi Perkembangan peserta Didik*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2009
- Djaja S. Meliala, *Perkembangan Hukum Perdata Tentang Orang dan Hukum Keluarga*, Bandung: Nuansa Aulia, 2007
- Effendi Purangin, *Hukum Waris*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007
- Elizabeth B. Hurlock, *Psikologi Perkembangan Suatu Pendekatan Sepanjang Rentang Kehidupan*, Jakarta: Erlangga, 2016

- Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999
- Fazlurrahman, *Islam*, Bandung: Pustaka, 1984
- George Ritzet-Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, Jakarta: Kencana, 2010
- H.F.A. Vollmar, *Pengantar Studi Hukum Perdata*, Jakarta: Rajawali Pers, 2002
- Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis, dan Kolonialis*, Ponorogo: CIOS, Cet. II, 2010
- Hamka Haq, *Filsafat Uşul Fiqh*, Makassar: Yayasan Al-Ahkam, 1998
- Hamka Haq, *Syariat Islam Wacana dan Penerapannya*, Makassar: Yayasan Al-Ahkam, 2003
- Hans Kelsen, *Hak Asasi Manusia Kaum Perempuan Langkah Demi Langkah*, terj. LBH APIK, Jakarta: LBH APIK, 2001
- Hermawan Warsito, *Pengantar Metode Penelitian*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992
- I Ketut Oka Setiawan, *Hukum Perdata Mengenai Orang dan Kebendaan*, Jakarta: FH Utama, 2011
- Ibnu Sa'ad, *Purnama Madinah, 600 Sahabat-Wanita Rasulullah Saw. yang Menyemarakkan Kota Nabi*, (terj.) Eva Y. Nukman, Bandung: Al-Bayan, 1997
- Ivan Illich, *Matinya Gender*, Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2001
- Joko Tri Haryanto, *Transformasi dari Tulang Rusuk Menjadi Tulang Punggung*, Yogyakarta: CV. Arti Bumi Intaran, 2012
- Khalif Muammar, *Wacana Kesetaraan Gender: Islamis Versus Feminis Muslim*, Jurnal Islamia, Vol. III No. 5, 2010
- Khoiruddin Nasution, *Pengantar Dan Pemikiran Hukum Keluarga (Perdata) Islam Indonesia*, Yogyakarta: ACAdemia+TAZZAFA, 2010
- Kompilasi Hukum Islam: *Undang-undang Nomer 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*, Bandung: CV. Nuansa Aulia, 2012
- Lawrence M. Friedman, *Sistem Hukum Perspektif Ilmu Sosial*, Bandung: Nusa Media, 2009

- Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000
- Lili Rasjidi dan Ira Thania Rasjidi, *Pengantar Filsafat Hukum*, Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2007
- Lily Rasjidi, *Filsafat Hukum: Apakah Hukum itu?*, Bandung: CV. Rema Karya, 1998
- LL. Pasaribu dan B. Simandjuntak, *Sosiologi Pembangunan*, Bandung: Tarsito, 2006
- M. Quraish Shihab, *Kehidupan Setelah Kematian Surga yang Dijanjikan Al-Qur'an*, Ciputat: Lentera Hati, 2008
- M. Quraish Shihab, *Kematian adalah Nikmat*, Ciputat: Lentera Hati, 2013
- M. Quraish Shihab, *Islam Yang Saya Pahami*, Ciputat: Lentera Hati, 2018
- M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992
- M. Quraish Shihab, *Perempuan dari Cinta sampai Seks dari Nikah Mut'ah sampai Sunnah dari Bias Lama sampai Bias Baru*, Jakarta: Lentera Hati, 2005
- M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Miṣbāḥ: Pesan, Kesan dan Keserasian AlQur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2007
- Maggie Humm, *Dictionary of Feminist Teories*, Mundi Rahayu (Penj.). Jogjakarta: Fajar Pustaka, 2007
- Mansour Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007
- Marzuki Wahid, *Pembaman Hukum Keluarga Islam Pasca Orde Baru Dalam Pendekatan Fiqih Studi Kasus CLD-KHI Dalam Generasi Baru Peneliti Muslim di Indonesia Kajian Islam Dalam Ragam Pendekatan Program PIES 2008-2009*, Purwokerto : Australia - Indonesia Institut, 2010
- Morissan, Andy Corry W, Farid Hamid, *Metode Penelitian Survei* Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012
- Mukhtar Zamzami, *Perempuan & Keadilan dalam Hukum Kewarisan Indonesia*, Jakarta: Prenada Media Group, 2013

- Mulyadi, *Hukum Waris Tanpa Wasiat*, Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro Semarang, 2008
- Mumi Yunus, *Metode Penelitian: Kuantitatif, Kualitatif dan Penelitian Gabungan*, Jakarta: Kencana, 2017
- Muslih Maruzi, *Pokok-Pokok Ilmu Waris*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra. Cet, ke- 7, 2017
- Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Alqur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001
- Nazmi Lukas, *Muhammad Juga Manusia, Sebuah Pembelaan Orang Luar*, terj. Abdul Basit AW. Yogyakarta: Kalimasada, 2006
- Oemarsalim, *Dasar-Dasar Hukum Waris di Indonesia*, Jakarta: Rineka Cipta, 2006
- R. Subekti, dan R. Tjitrosudibio, *Kitab Undang-undang Hukum Perdata*, Cet.31, Jakarta: PT Pradnya Paramita, 2001
- R. Wirjono Prodjodikoro, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, Cet. Ke-7, Jakarta: Sumur Bandung, 2011
- Rahim Dkk., *Krisis dan Konflik Institusi Keluarga*, Kuala Lumpur: Maziza SDN BHD, 2006
- Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, Bandung: Penerbit Mizan, 1999
- Ria Setiadi Manurung, dan Susi Eja Yuarsi: *Kekerasan terhadap Perempuan pada Masyarakat Multietnik*, Yogyakarta: Kerja Sama Pusat Studi Kependudukan dan Kebijakan Universitas Gadjah Mada dengan Ford Foundation, 2002
- Romli SA, *Muqāranah Mazāḥib fil Uṣūl*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999
- Sajuti Talib, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 1995
- Satria Effendi M. Zein, *Uṣūl Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2005
- Save M. Dagun, *Psikologi Keluarga*, Jakarta: PT Rineka Cipta, 2002
- Sayuti Thalib, *Hukum Kekeluargaan Indonesia, Berlaku bagi Umat Islam*, Jakarta: UI Press, 1998
- Shalahuddin dkk., *Indahnya Keserasian Gender dalam Islam*, Jakarta: KMKI, 2012

- Singgih D. Gunarsa, *Psikologi Praktis: Anak, Remaja dan Keluarga*, Jakarta: Gunung Mulia, 2004
- Siska Lis Sulistiani, *Hukum Perdata Islam*, Jakarta: Sinar Grafika, 2018
- Soekanto Soerjono, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, Jakarta: Rajawali Pers, 2009
- Soleman B. Toneko, *Pokok-Pokok Study Hukum Dalam Masyarakat*, Jakarta: Raja Grafindo, 1993
- Stephen K Sunderson, *Sosiologi Makro: Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial*, Jakarta, Raja Grafindo Persada: 1995
- Sudarto Wirawan, *Peran Single parent Dalam Lingkungan Keluarga*, Bandung: PT Rosdakarya, 2003
- Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum: Suatu Pengantar*, Yogyakarta: Liberty, 2007
- Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, Yogyakarta: Reneka Cipta, 1993
- Sumardi Suryabrata, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: Rajawali Press, 1990
- Suparman Usman dan Yusuf Somawinata, *Fiqh Mawaris*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002
- Suprpto, *Metode Riset dan Aplikasinya dalam Pemasaran*, Jakarta: Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, 1981
- Tatang M. Arifin, *Menyusun Rencana Penelitian*, Jakarta: Rajawali, 1996
- Tengku Muhamad Hasbi Aş-Şiddieqi, *Fiqih Mawaris*, Semarang : PT Pustaka Riski Putra, 1997
- Tim Sanabil Pustaka, *Aduhai Kaum Hawa Beginilah Seharusnya Wanita Bersikap*, Cet. I, Jakarta: Sanabil Pustaka, 2006
- Trisakti Handayani dan Sugiarti, *Konsep dan Teknik Penelitian Gender*, Malang: UMMPress. 2006
- Vollmar, H. F.A. *Pengantar Studi Hukum Perdata*, Jakarta: Rajawali, 1989
- Wahbah al-Zuhaili, *Nazhariyah al-Ḍarūrat al-Syar'iyah*, Muqaranah Ma'a al-Qānūn al-Waḍ'i, (Terjenah) Said Aqil Husain al Munawwar dan M. Hadri Hasan, *Konsep Darurat Dalam*

Hukum Islam; Studi Banding Dengan Hukum Positif, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1997

Wiryono Projodikoro, *Hukum Warisan di Indonesia*, Bandung: Sumur, 1983

Yulia, *Hukum Perdata*, Lhokseumawe, CV. BieNa Edukasi, 2015

Zainudin Ali, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2009

Zainuddin Ali, *Pelaksanaan Hukum Waris Di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2010

Referensi berbasis Undang-undang dan regulasi

Undang-undang Nomer 68 Tahun 1958, tentang Persetujuan Konvensi Hak-hak Politik kaum wanita;

Undang-undang Nomer 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan;

Undang-undang Nomer 11 Tahun 2005, tentang Konvensi Internasional Tentang Hak-hak Ekonomi, Sosial dan Budaya;

Undang-undang Nomer 12 Tahun 2005, tentang Pengesahan Konvensi Internasional Tentang Hak-hak Sipil dan Politik;

Undang-undang Nomer 13 tahun 2008 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji.

Undang-undang Nomer 19 tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara.

Undang-undang Nomer 20 tahun 2003 tentang pasal 20 tentang pendidikan agama.

Undang-undang Nomer 21 tahun 2008 tentang Perbankan Syariah.

Undang-undang Nomer 23 Tahun 2004, tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga;

Undang-undang Nomer 3 tahun 2006 tentang Perubahan UU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama;

Undang-undang Nomer 38 tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat.

Undang-undang Nomer 41 tahun 2004 tentang Wakaf.

Undang-undang Nomer 7 Tahun 1984, tentang Ratifikasi Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Wanita;

Undang-undang Nomer 8 tahun 1981, tentang Perlindungan Upah

Undang-undang Nomer 21 Tahun 1999, tentang Pengesahan ILO Convention Number 111 *Concerning Discrimination in Respect of Employment and Accupation*;

Undang-undang Nomor 35 tahun 2014 tentang perubahan atas Undang-undang Nomor 23 tahun 2002 tentang Perlindungan Anak.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan

Referensi berbasis Perpustakaan on line (Internet)

<http://dx.doi.org/10.23916/08422011>: Indonesian Joumal of School Counseling (2017), 2(3), 44-48 *Kehidupan Keluarga Single Mother*

<http://journal.iaimnumetrolampung.ac.id/index.php/jf>

<http://s2hukum.blogspot.com/2010/03/fungsi-hukum-dalam-masyarakat.html>.

[http://staff.uny.ac.id/sites/default/files/penelitian/Marzuki,Dr.M.Ag./Kajian Awal Tentang Teori-Teori Gender.pdf](http://staff.uny.ac.id/sites/default/files/penelitian/Marzuki,Dr.M.Ag./Kajian_Awal_Tentang_Teori-Teori_Gender.pdf).

http://www.infed.org/tinkers/robert_freed_bales.htm.

<http://www.kusdinardi.id/2014/03/peranan-hukum-dalam-perubahan-masyarakat.html>.

https://en.m.wikipedia.org/wiki/Adam_Podgórecki

<https://id.wikipedia.org/wiki/Adaptasi>.

https://id.wikipedia.org/wiki/Eugen_Ehrlich.

https://id.wikipedia.org/wiki/Fungsionalisme_struktural.

https://id.wikipedia.org/wiki/Ibnu_Qayyim_Al-Jauziyyah.

<https://id.wikipedia.org/wiki/Mecelle>.

<https://id.wikipedia.org/wiki/Misogini>.

https://id.wikipedia.org/wiki/Sigmund_Freud

<https://id.wikipedia.org/wiki/Sosiobiologi>.

<https://id.wikipedia.org/wiki/Stereotipe>.

https://id.wikipedia.org/wiki/Talcott_Parsons.

https://id.wikipedia.org/wiki/Talcott_Parsons.

https://id.wikipedia.org/wiki/Talcott_Parsons.

<https://internasional.kompas.com/read/2018/12/10/17055301/ini-30-macam-hak-asasi-manusia-menurut-pbb?page=all>.
<https://jdih.setneg.go.id/Produk>
<https://media.neliti.com/media/publications/149522-ID-none.pdf>.
<https://media.neliti.com/media/publications/149522-ID-none.pdf>.
<https://media.neliti.com/media/publications/235944-ketidakadilan-gender-terhadap-perempuan-eff4418b.pdf>.
<https://media.neliti.com/media/publications/69271-ID-kesetaraan-gender-masyarakat-transmigras.pdf>.
https://www.bphn.go.id/data/documents/hak_hak_perempuan.pdf.
<https://www.jurnalperempuan.org/wacana-feminis/feminisme-gelombang-ketiga>.
[https://www.komnasam.go.id/files/1475231326-deklarasi-universal-hak-asasi--\\$R48R63.pdf](https://www.komnasam.go.id/files/1475231326-deklarasi-universal-hak-asasi--$R48R63.pdf).
<https://www.kompasiana.com/opajappy/552a98aff17e613625d623c9/marginalisasi-terhadap-minoritas-di-indonesia>.
<http://www.hidayatullah.com>. Cholis Akbar, *Kerancuan Metodologi Draft Kompilasi Hukum Islam*.
 Website Islamweb. Net